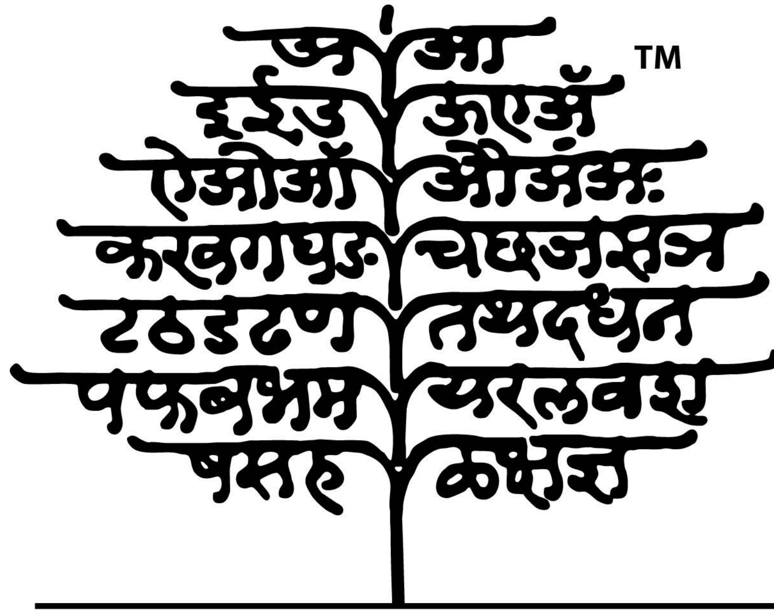
नवभारत

वर्ष ४३ । अंक ७ । एप्रिल १९९० (चैत्र-वैशाख, शके १९१२)

अनुक्रमणिका





मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.**

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

अनुक्रमणिका

प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई संचालित मासिक

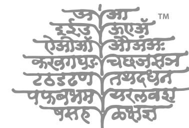
नवभारत

वर्ष ४३। अंक ७। एप्रिल १९९०
चैत्र-वैशाख, शके १९१२.
किंमत ७ रुपये. वार्षिक वर्गणी ६० रुपये.
आजीव सदस्य वर्गणी–
व्यक्ती : रु. ५००/– संस्था : रु. ७५०/–

संपादकीय पत्रव्यवहार :
मे. पुं. रेगे,
संपादक, 'नवभारत' मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळा मंडळ,
वाई–४१२ ८०३ (जि. सातारा)

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :
श्री. ग. दीक्षित,
व्यवस्थापक, 'नवभारत' मासिक,
द्वारा : दी प्राज्ञ प्रेस, वाई–४१२ ८०३.
(जि. सातारा)

महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळाने या नियतकालिकासाठी 'स्थायी निधी' निर्माण केला आहे आणि अनुदानही दिले आहे.





अनुक्रमणिका

नवभारत

एप्रिल १९९०

अ नु क्र म

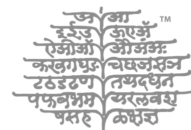
लेखक-परिचय

■ **सु. बा. कुलकर्णी :** विभागप्रमुख, भाषाविज्ञान विभाग, नागपूर विद्यापीठ, नागपूर; शकुंतला सदन, ७५ रामदास पेठ, नागपूर–४४० ०१०. ■ **मुरलीधर पवार :** 'समाज प्रबोधन पत्रिका', 'लोकवाङ्मय' इ. नियतकालिकांतून वैचारिक स्वरूपाचे लेखन. निवास : १३ बी, नंदकुमार को-ऑप. सोसायटी, नंदा पातकर रोड, विलेपार्ले (पूर्व), मुंबई–४०० ०५७. ■ **अ. ना. ठाकूर :** मराठी विश्वकोशात भूविज्ञान, धातु-विज्ञान, वातावरणविज्ञान इत्यादी विषयांचे संपादक; वाई–४१२ ८०३. ■ **रा. भा. पाटणकर :** मुंबई विद्यापीठात इंग्रजी विभागात प्राध्यापक; २ शाकुंतल, साहित्य सहवास, वांद्रे (पूर्व), मुंबई–५१. ■ **सुरेश जोशी :** मराठीचे प्राध्यापक, देवरूख महाविद्यालय, देवरूख; निवास : 'मानसी', मधली आळी, देवरूख (जि. रत्नागिरी) ४१५ ८०४.

चुकीची दुरुस्ती

ह्या अंकाच्या पृष्ठ ४६ वर (स्तंभ पहिला; परिच्छेद दुसरा; ओळ ५ वी) ... श्री. पाध्यांनी **नीरसपणे** दाखवून दिले आहे असे शब्द आहेत. **नीरसपणे** ऐवजी कृपया **नीटसपणे** असे वाचावे. चुकीबद्दल दिलगीर आहोत. –संपादक

अनुक्रमणिका





संपादकीय

हिंदू धार्मिक परंपरा आणि सामाजिक परिवर्तन (९)*

धर्माविषयीच्या, भारतीय परंपरेत विकसित झालेल्या, दोन संकल्पना आपण पाहिल्या. माणसाने कसे वागावे, म्हणजे कोणता धर्म पाळावा हे 'प्रकट' झालेले असते, ते 'श्रुति'पासून आपल्याला कळते ही एक संकल्पना. दुसरी संकल्पना अशी की ज्यांना सर्वांविषयी आस्था असते आणि जे तटस्थपणे सर्वांकडे पाहात असतात अशा चांगल्या, ज्ञानी व्यक्तींच्या सहमतीवर धर्म आधारलेला असतो. आता एका तिसऱ्या आणि वेगळ्या वळणाच्या संकल्पनेचा परिचय करून घ्यायचा आहे. ही संकल्पना अशी :

धर्माचा नियम 'लोकयात्रे'साठी करण्यात आला आहे. समाजाला, म्हणजे समाजातील साऱ्या व्यक्तींना जिच्या योगे आपापला पुरुषार्थ संपादन करता येईल अशी सामाजिक घडी आणि रहाटी म्हणजे लोकयात्रा. अशी रहाटी प्रस्थापित व्हावी आणि टिकून राहावी ह्यासाठी धर्माचा नियम करण्यात आलेला असतो. प्रत्येकाने आपापला धर्म पाळला तर ही रहाटी व्यवस्थित राहते आणि–आपापला पुरुषार्थ सर्वांना अर्थ-काम-साधता येतो. सर्वांना आपापला अर्थ-काम साधता यावा ह्याची अट अशी की प्रत्येकाने निरंकुशपणे आपला अर्थ-काम साधायचा प्रयत्न न करता तो धर्माच्या मर्यादेत साधला पाहिजे. धर्म हे समाजधारणेचे तत्त्व आहे.

धर्म घालून देतो ती मर्यादा कोणती ? ती कोणत्या तत्त्वावर आधारलेली आहे ? स्वतःचा अर्थ-काम अनिर्बंधपणे साधायला प्रत्येकाला आवडेल. आपला पुरुषार्थ-स्वार्थ–असा साधताना त्याच्या आड जर कुणी आला तर त्याचा प्रतिकारही मग त्याला करावा लागेल. आपला स्वार्थ अनियंत्रितपणे साधण्याच्या स्वातंत्र्यात, आपल्या स्वार्थाच्या आड येणाऱ्यांचा प्रतिकार करण्याचे स्वातंत्र्यही अंतर्भूत असले पाहिजे. आता मी जर बलिष्ठ असेन तर माझ्या बळाचा वापर करून मी माझ्या विरोधकांचा पाडाव करू शकेन. पण विरोधक माझ्याहून बलिष्ठ असेल तर तो माझा पाडाव करील. माझा स्वार्थ साधायचे अनिर्बंध स्वातंत्र्य जर मला लाभदायक ठरायचे असेल तर माझ्या अंगी अनंत बळ असले पाहिजे. निदान, ज्यांच्याशी कोणत्याही प्रकारे माझा संबंध येणे शक्य असेल त्या सर्वांच्या एकत्रित बळाहून अधिक बळ माझ्या अंगी असावे लागेल. इतर कुणीही घेतला तर त्याच्याहून मी बलिष्ठ आहे असे केवळ असण्याने भागणार नाही. कारण इतर संगनमत करून एकत्रितपणे मला विरोध करतील आणि त्यांच्या संयुक्त बळापुढे माझे बळ टिकणार नाही. एवढे बळ कुणाही व्यक्तीच्या ठिकाणी असणे शक्य नाही. तेव्हा माझा स्वार्थ साधण्याचे अनिर्बंध स्वातंत्र्य मला असणे हे माझ्या दृष्टीनेच हानिकारक आहे. 'अनिर्बंध स्वातंत्र्य हे घोर भय आहे.'

तेव्हा (मी धरून) प्रत्येकाने आपापला पुरुषार्थ साधताना काही मर्यादा पाळणे हे (माझ्या आणि) प्रत्येकाच्या हिताचे आहे, हे प्रत्येकाला कळते. अर्थात, माझ्या दृष्टीने सर्वांत इष्ट परिस्थिती अशी की माझा स्वार्थ साधण्याचे अनिर्बंध स्वातंत्र्य मला आहे पण इतर सर्वजण मर्यादा पाळतात. पण अशा परिस्थितीची कल्पनाच आत्मविसंगत आहे; कारण माझ्याप्रमाणेच इतर सर्वही स्वार्थप्रेरित आहेत हे मला माहीत आहे. जे स्वातंत्र्य मला स्वतःसाठी हवे आहे ते इतर प्रत्येकालाही स्वतःसाठी हवे आहे. सर्वजण हे स्वातंत्र्य उपभोगू शकणार नाहीत. कुणीतरी एकचजण ते भोगू शकेल. पण त्यासाठी इतर सर्वांना आपल्या अंकित ठेवणे त्याला भाग पडेल आणि हे करण्याचे सामर्थ्य त्याच्या अंगी असणे अशक्य आहे. ह्याचा अर्थ असा की सर्वांनी आपापला स्वार्थ साधताना मर्यादा पाळणे हे प्रत्येकाच्या हिताचे आहे. ही मर्यादा म्हणजे धर्माची मर्यादा. आता, इतरही मर्यादा सांभाळत असताना आपल्या स्वार्थासाठी ती सोडण्याचा मोह कुणाला होईल. त्याचा प्रतिकार बळाने, दंडशक्तीने करावा लागेल. दंडशक्तीचा हा वापर सर्वांच्या वतीने, धर्माच्या संरक्षणासाठी केलेला असेल. तेव्हा तो धर्म्य, धर्माला अनुसरून केलेला असेल.

---

* या संपादकीयाचे पहिले आठ भाग अनुक्रमे जुलै ८८, जाने., फेब्रु., मार्च, एप्रिल, मे, नोव्हेंबर ८९ व मार्च ९० या अंकांत प्रसिद्ध झाले होते. हा नववा भाग. –संपादक

अनुक्रमणिका

धर्माची ही मर्यादा कोणत्या तत्त्वावर आधारलेली आहे? हे तत्त्व थोडक्यात असे की ज्याप्रकारे इतरांनी माझ्याशी वागू नये असे मला वाटते त्याप्रकारे मी इतरांशी वागता कामा नये. तेव्हा हे तत्त्व म्हणजे 'सुवर्णनियमाचे' तत्त्व (the golden rule). ह्याचा आशय थोडक्यात असा की मला जसा माझा पुरुषार्थ साधायचा असतो तसा इतरांनाही आपापला पुरुषार्थ साधायचा असतो हे मी ओळखले पाहिजे. प्रत्येक माणसाला स्वतःचा पुरुषार्थ साधण्यासाठी प्रयत्न करण्याचा अधिकार आहे. तेव्हा मी माझा पुरुषार्थ साधत असताना इतर कुणी माझ्या आड येऊ नये असे मला वाटते त्याप्रमाणे मीसुद्धा इतर कुणी स्वतःचा पुरुषार्थ साधत असताना त्याच्या आड येता कामा नये.

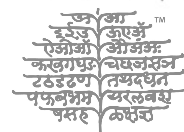
यदन्यैर्विहितं नेच्छेदात्मनः कर्म पूरुषः ।
न तत्परेषु कुर्वीत जानन्नप्रियमात्मनः ॥
जीवितं यः स्वयं चेच्छेत्कथं सोऽन्यं प्रघातयेत् ।
यद्यदात्मन इच्छेत तत्परस्यापि चिन्तयेत् ॥
यस्मिंस्तु देवाः समये संतिष्ठेरस्तथा भवेत् ।
धर्मलक्षणमाख्यातम् एतद् ... ...

[इतरांनी आपल्या संबंधात जे कर्म करू नये अशी पुरुषाची इच्छा असते ते कर्म, स्वतःला अप्रिय असते हे ओळखून, त्याने इतरांच्या संबंधात करू नये. स्वतः जिवंत राहावे अशी ज्याची इच्छा असते तो इतरांना कसे ठार मारील. आपल्याला जे स्वतःसाठी हवे असते ते इतरांनाही लाभो असाच विचार माणसाने केला पाहिजे. देव ज्या करारात राहात असतात, ज्या कराराचे पालन करून जगतात (त्या कराराचे पालन करून) तसेच जगावे. हे धर्माचे लक्षण (आहे.)]

एकेकाळी माणसे अलग अलग जगत, मग कधीतरी ती (एखाद्या डेरेदार वृक्षाच्या सावलीत) एकत्र जमली, त्यांनी परस्परांशी एक करार केला आणि ह्या कराराला अनुसरून समाज अस्तित्वात आला ही अर्थात एक मिथ्यकथा आहे. समजा, असा करार खरोखरच होऊन एखादा समाज अस्तित्वात आला आहे. ज्यांनी तो करार केला असेल त्यांच्यावर तो पाळण्याचे अर्थात बंधन आहे. (हा मूलभूत, समाजपूर्व असा नैतिक नियम आहे असे म्हणता येईल.) पण हा समाज जर अजूनही टिकून असेल तर मूळ करार करणाऱ्यांचे वंशज असलेल्या ज्या व्यक्ती आज ह्या समाजाच्या घटक आहेत त्यांच्यावर तो करार बंधनकारक कसा ठरतो? ह्याचे सामान्यपणे देण्यात येणारे उत्तर असे की ज्याअर्थी ह्या व्यक्ती समाजाचे घटक म्हणून जगतात त्याअर्थी ज्या मूळ कराराला अनुसरून हा समाज अस्तित्वात आला त्याला त्यांची मूक, गर्भित संमती आहे असे मानणे योग्य ठरते. ह्याचा थोडक्यात अर्थ असा की व्यक्तींचा मिळून एक समाज जेव्हा बनलेला असतो तेव्हा असा समाज असण्यातच एक करार अध्याहृत असतो. ह्या कराराचे स्वरूप काय आहे हे आपण वर पाहिले.

पण हे स्वरूप अस्पष्ट आहे. समाजातील इतर व्यक्ती आपापल्या पुरुषार्थाची जी साधना करीत असतील तिच्या आड न येता मी माझा पुरुषार्थ संपादन केला पाहिजे आणि इतरांनीही असेच वागले पाहिजे असा ह्या कराराचा आशय आहे. ह्याप्रकारे वागण्यात धर्म असतो. ह्या तत्त्वाला धर्माचे प्राथमिक तत्त्व म्हणूया. पण ह्या तत्त्वाप्रमाणे व्यवहार करायचा तर त्यासाठी दुय्यम तत्त्वेही लागतील. इतरांच्या पुरुषार्थसाधनेच्या आड न येता मी माझी पुरुषार्थसाधना केली पाहिजे ह्या म्हणण्याचा अर्थ असा की इतर जेव्हा ह्या तत्त्वाला किंवा धर्माला अनुसरून स्वतःचा अर्थ-काम संपादन करण्याचा प्रयत्न करीत असतील तेव्हा मी त्यांच्या आड येणे अधर्म्य ठरेल. पण इतर जर अनिर्बंधपणे वागत असतील तेव्हा त्यांना त्या प्रमाणात अटकाव करणे हे धर्म्यच आहे. तेव्हा धर्माला अनुसरून अर्थ-काम संपादन करताना प्रत्येकाला जी मर्यादा सांभाळावी लागते तिचे स्वरूप स्पष्ट करणे आवश्यक आहे. ह्यासाठी काही दुय्यम तत्त्वांचा आधार घेणे अटळ ठरते.

उदा., माणसाची परिस्थितीच अशी आहे की त्याला कष्ट करून अर्थार्जन करावे लागते. अर्थ संपादन करणे म्हणजे कामतृप्तीची साधने संपादन करणे आणि ही साधने माणसाला श्रम करून





निर्माण करावी लागतात. तेव्हा एक दुय्यम तत्त्व लाभते ते असे की माणूस स्वतःच्या कष्टाने जे निर्माण करतो ते त्याचे स्व असते, ती त्याची मालमत्ता असते आणि ती त्याच्यापासून हिरावून घेणे अधर्म्य, अन्याय्य असते. (कुणाचाही नसलेला) मृग जर मी बाण सोडून मारला तर तो माझा असतो. (कुणाचीही नसलेली) जमीन जर स्वकष्टाने साफ करून मी लागवडीखाली आणली तर ती माझी जमीन ठरते. (खातखातस्य केदारमाहुः शल्यवतो मृगम् ।). मानवी परिस्थितीचे दुसरे वैशिष्ट्य असे की अनेकांना एकत्र येऊन सहकार्याने अर्थोत्पादन करावे लागते. अनेकांनी एकत्र येऊन जे निर्माण केले असेल त्याच्या निर्मितीत प्रत्येकाने जे योगदान केले असेल त्याच्या प्रमाणात त्याला सामायिक निर्मितीतील वाटा मिळणे योग्य आहे हे न्यायाचे दुसरे तत्त्व झाले. हे अर्थात पहिल्या तत्त्वाशी संबंधित आहे. (समवायेन वणिजां लाभार्थं कर्म कुर्वताम् । लाभालाभौ यथाद्रव्यम्...)

धर्माची दुसरी तत्त्वे सामाजिक संस्थांच्या संदर्भात लाभतात. विवाह आणि कुटुंब, गुरू-शिष्य (गुरुकुल), व्यापाऱ्यांची किंवा कारागिरांची श्रेणी, राज्य इत्यादी. ह्या अशा सामाजिक संस्था आहेत. ज्याप्रमाणे सबंध लोकयात्रेचे साध्य म्हणजे तिच्यात सहभागी असलेल्या प्रत्येकाला त्याचा धर्म-अर्थ-काम संपादन करता यावा अशी व्यवस्था घालून देणे हे असते त्याप्रमाणे कोणत्याही सामाजिक संस्थेचे उद्दिष्ट तिच्यात सहभागी असलेल्या प्रत्येक व्यक्तीला तिचा धर्म-अर्थ-काम संपादन करायला अनुकूल अशी चौकट उपलब्ध करून देणे हे असते. कुटुंबाच्या चौकटीत बाप, आई, नवरा, बायको, मुलगा, मुलगी इ. ह्यांचा धर्म, कुटुंबातील इतरां-विषयीची त्यांची कर्तव्यें ठरतात आणि हा धर्म पाळून प्रत्येकाला त्याचा पुरुषार्थ संपादन करता येतो हा धर्मपालनाचा साक्षात लाभ असतो.

'देय' – कुणी इतरांचे जे देणे लागतो ते–ह्या संकल्पनेचा उपयोग करून धर्माचे स्वरूप स्पष्ट करता येईल. समाजाचा घटक असलेल्या व्यक्तीचे देय काय आहे ? म्हणजे इतरांना जे द्यायला ती बांधलेली आहे ते काय आहे ? तर धर्माच्या चौकटीत अर्थ-काम संपादन करण्याचे इतरांचे जे प्रयत्न असतील त्याच्या आड न येणे हे तिचे इतरांना सामान्यपणे असलेले देय आहे. अ-चे ब-ला जे देय असते ते ब-ला, अ-कडून प्राप्य असते. ब-ला ते अ-कडून लाभणे योग्य असते. प्रत्येक व्यक्तीला इतरांकडून जे प्राप्य असते ते म्हणजे आपली धर्म-अर्थ-काम साधण्याची मोकळीक. ह्याशिवाय विशिष्ट सामाजिक संस्थेच्या चौकटीत व्यक्तींचे त्यांच्या त्या चौकटीतील स्थानानुसार विशिष्ट देय असते. मुलाला वात्सल्य देणे, त्याचे संगोपन–शिक्षण करणे हे बापाचे त्याला देय असते. आपले देय देणे म्हणजे आपला धर्म पाळणे. आपले संपूर्ण देय देणे म्हणजे आपला संपूर्ण धर्म पाळणे. 'ददामि देयमित्येव.'

आपला पुरुषार्थ–धर्म-अर्थ-काम-संपादन करायला व्यक्ती मोकळी असायची तर प्रथम ती जिवंत, निरामय असली पाहिजे. तेव्हा कुणालाही ठार मारणे किंवा इजा करणे, म्हणजे हिंसा करणे, हे अधर्म्य, अन्याय्य आहे. कुणालाही त्याचे सामान्य किंवा विशिष्ट देय न देणे हेही अन्याय्य आहे. तेव्हा हिंसा करणे आणि देय न देणे ही अन्यायाची दोन रूपे आहेत असे मानले आहे. "हिंसां वा कुरुते कश्चित् देयं वा न प्रयच्छति । द्वे हि स्थाने विवादस्य ..." पण ही दोन रूपे नसून वस्तुतः येथे एकच रूप आहे असे मानता येईल. कुणाही व्यक्तीला जे प्राप्य आहे ते म्हणजे स्वतःचा धर्म-अर्थ-काम संपादन करण्याची मोकळीक. तिच्या मी आड येतो तेव्हा मी माझे देय तिला देत नाही असे होते. तिला मी इजा करतो किंवा ठार मारतो तेव्हा मी तिचे जे देणे लागतो ते मी तिला देत नाही अशी परिस्थिती असते. तेव्हा हिंसा करणे हा देय न देण्याचा एक प्रकार असतो. उलट, हिंसा करणे म्हणजे कोणत्याही प्रकारचा अपाय करणे असा हिंसेचा व्यापक अर्थ घेतला तर एखाद्याला मी जे दिले पाहिजे ते त्याला मी न देणे ही हिंसाच ठरते. त्याला प्राप्य असलेल्या सुखापासून किंवा सुखसाधनापासून मी त्याला वंचित करीत असतो आणि हा एक प्रकारचा त्याला केलेला अपाय असतो.

व्यक्तींमधील समयावर–करारावर–धर्म आधारलेला असतो ह्या संकल्पनेत व्यक्तींची समानता अभिप्रेत आहे. करारातून समाज अस्तित्वात येत असल्यामुळे करार होण्यापूर्वी सामाजिक स्थानेच नसतात. म्हणून सामाजिक स्थानांतून निर्माण होणारे भेदभावही नसतात. करारापूर्वीच्या अ-सामाजिक, 'नैसर्गिक' अवस्थत

अनुक्रमणिका

व्यक्ती समान असतात; समान दर्जाच्या असतात. पण आपण हे पाहिले आहे की करार ही एखादी ऐतिहासिक घटना नाही. तेव्हा करार होण्यापूर्वी व्यक्तींचा दर्जा कसा होता आणि करार झाल्यावर व्यक्तींच्या तौलनिक दर्ज्यात कोणते भेद पडले ह्या स्वरूपात समतेचा प्रश्न उपस्थित करता येत नाही. समाज असण्यात हा करार अध्याहृत असतो. तेव्हा असे म्हटले पाहिजे की व्यक्तींमधील करार समाजाला पायाभूत असण्यात असे अभिप्रेत आहे की मूलतः सर्व व्यक्ती समान आहेत. 'मूलतः' ह्या क्रियाविशेषणाचे तात्पर्य असे की मूर्त सामाजिक व्यवहारात जरी व्यक्तींची स्थाने आणि पदे श्रेष्ठ-कनिष्ठ, उच्च-नीच अशी विषम असली तरी ही विषमता विशिष्ट सामाजिक संबंधांच्या संदर्भापुरती मर्यादित असते. उदा., एक माणूस धनी आणि दुसरा त्याचा नोकर असे त्यांच्यामधील नाते असेल. पण ही विषमता ह्या विशिष्ट नात्यापुरती मर्यादित आहे. ह्या नात्याच्या संदर्भात एक व्यक्ती धनी म्हणून श्रेष्ठ आणि दुसरी नोकर म्हणून कनिष्ठ आहे. पण निरपेक्षतः पाहता पहिली व्यक्ती श्रेष्ठ आणि दुसरी कनिष्ठ आहे असे असत नाही. समय (करार) होण्यातच असे अभिप्रेत असते की ज्यांच्यात समय होतो त्या दोन (किंवा अनेक) व्यक्ती स्वतंत्रपणे उभयसंमत (किंवा सर्वसंमत) बंधने स्वीकारतात.

जाता जाता एका मुद्द्याला स्पर्श करणे योग्य ठरेल. व्यक्ती स्वतंत्रपणे करार करतात हे जे कराराचे स्वरूप आहे त्यापासून एक तत्त्व निष्पन्न होते. ते असे की व्यक्तीने स्वतंत्रपणे केलेल्या एखाद्या विशिष्ट कराराचे स्वरूप जर असे असेल की त्याच्यामुळे तिचे मूळ स्वातंत्र्यच बाधित होते तर असा करार आत्मविसंगत व म्हणून रद्दबातल ठरतो. उदा., तुझा गुलाम म्हणून कायमचा राहीन असा करार कुणी करू शकणार नाही. कारण असा करार आत्मविसंगत असल्यामुळे, करार करणाऱ्या व्यक्तीच्या मूळ स्वातंत्र्याला बाधित करीत असल्यामुळे तो होऊच शकणार नाही.

एखाद्या तत्त्वामध्ये जेव्हा सर्व व्यक्तींचा दर्जा समान आहे असे अभिप्रेत असते तेव्हा सर्व व्यक्तींचे स्वरूप सारखेच आहे असेही त्याच्यात अभिप्रेत असते. धर्म समयावर आधारलेला आहे ह्या तत्त्वाप्रमाणे सर्व व्यक्तींचा दर्जा समान असतो. मग सर्व व्यक्तींच्या ठिकाणी कोणते समान स्वरूप आहे असे ह्या तत्त्वात अभिप्रेत आहे? ह्या प्रश्नाचे उत्तर सरळ आहे. सर्व माणसे पुरुषार्थार्थी असतात, सर्व माणसांना आपापला पुरुषार्थ साधायचा असतो हे त्यांचे समान स्वरूप आहे.

एक प्रश्न उपस्थित होतो तो असा : लोकयात्रा-समग्र सामाजिक रहाटी-ही समयावर (करारावर) आधारलेली आहे ह्या भूमिकेत विशिष्ट सामाजिक संस्था ह्याही त्यांच्यात सहभागी असणाऱ्या व्यक्तींच्या समयावर आधारलेल्या असतात असेही अंतर्भूत आहे का? उदा., एक पुरुष आणि एक स्त्री परस्परांशी करार करून एक कुटुंब स्थापन करतात. असे कुटुंबाचे स्वरूप असते का? दोन व्यक्तींमध्ये करार होऊन एक व्यक्ती मालक आणि दुसरी नोकर बनते, नोकराचे कामाचे तास आणि वेतन ठरते, मालकाच्या अधिकाराच्या मर्यादा ठरतात. कुटुंबही अशा प्रकारे अस्तित्वात येते का? आधुनिक व्यक्तिवादाचा कल व्यक्ती मूळच्या आणि सार्वभौम असतात आणि सर्वच सामाजिक संस्था ह्या अशा सार्वभौम व्यक्तींनी परस्परांशी करार करून स्थापन केलेल्या असतात असे मानण्याकडे असतो. हा दृष्टिकोण स्वीकारला तर त्याचा अर्थ असा होतो की व्यक्ती एखाद्या विशिष्ट सामाजिक संस्थेत-राज्यात किंवा कुटुंबात सहभागी असल्यामुळे तिच्या मूळच्या सार्वभौमत्वाला बाधा येत नाही. आपल्या काही विशिष्ट हितसंबंधांच्या संवर्धनासाठी, काही विशिष्ट गरजा-आकांक्षांच्या समाधानासाठी विशिष्ट संस्थेमध्ये सहभागी झालेली असते. ती सर्वतोपरी, सर्वांगांनी, निःशेषपणे कोणत्याही संस्थेत घटक म्हणून नसते. कोणत्याही संस्थेत ती बुडालेली नसते. ज्या विशिष्ट हित-संबंधांच्या समाधानासाठी ती विशिष्ट संस्थेत प्रविष्ट असते ते त्या संस्थेच्या व्यवहारात सफल होत नाहीत असा अनुभव आल्यास व्यक्ती संस्थेतून बाहेर पडायला मोकळी असते.

समाज, सामाजिक संस्था मूळ की व्यक्ती मूळ हा आधुनिक प्रश्न धर्माच्या ह्या संकल्पनेने उपस्थित केलेला नाही. लोकयात्रा, सामाजिक रहाटी चालत आलेली आहे. तिच्यामध्ये एक समय अध्याहृत आहे. समय असा की प्रत्येक व्यक्तीला आपापला पुरुषार्थ साधायची मोकळीक असेल अशी व्यवस्था तिच्यात असली पाहिजे. सर्वसाधारणपणे तिच्यात व्यक्तींना त्यांचे प्राप्य लाभत असले पाहिजे. नाही तर ती अधर्म्य ठरेल. समाजाची रहाटी कितपत न्याय्य, धर्म्य आहे ह्याचा निकष हा दृष्टिकोण देतो. (अपूर्ण)



अनुक्रमणिका

ज्ञानेश्वरीचा लेखनकाल

सु. बा. कुलकर्णी

मराठी साहित्य आणि संस्कृतीच्या इतिहासात सर्वात भ्रांतिजनक प्रमेय कोणते असेल तर, 'ज्ञानेश्वरीची निर्मिती शके १२१२ या वर्षी झाली' हे होय. गंगा समजून मृगजळाच्या पाठी लागावे, किंवा कल्पवृक्ष समजून बाभळीचा आश्रय करावा यासारखेच हे कृत्य होय. शतकानुशतके या प्रमेयाला घट्ट धरून बसल्याने संतसाहित्याच्या संशोधकांनी ज्ञानदेव कालखंडाचा खेळखंडोबा करून टाकला आहे. कोणत्याही नव्या पुराव्याकडे डोळेझाक करून फाटकी ढोलकी जोरजोराने वाजवत सुटायचे ही यांच्या संशोधनाची तऱ्हा आहे.

काही वर्षांपूर्वी रा. चिं. ढेरे यांनी 'चक्रपाणी'च्या निमित्ताने व ज्ञा. ह. घोंगे यांनी ज्ञानदेव जन्मशताब्दीच्या निमित्ताने विस्तृत लेखन करून प्रचलित प्रमेयातील विसंगतींचे मोहोळ मोकळे केले होते; परंतु त्यातून काहीच निष्पन्न झाले नाही. संतसाहित्याच्या अभ्यासकांचा 'येरे माझ्या मागल्या' चालूच आहे.

शके १२१२ चे गौडबंगाल

ज्ञानेश्वरीच्या हस्तलिखित पोथ्यांतून आणि मुद्रित ग्रंथांतून सच्चिदानंदबाबांच्या नावावरील एक समाप्तिलेखपर ओवी आढळते—

"शके बाराशतें बारोत्तरें ।
तैं टीका केली ज्ञानेश्वरें ।
सच्चिदानंदबाबा आदरें ।
लेखकु जाहला ॥"

ही ओवी ज्ञानेश्वरीच्या संहितेचाच एक भाग आहे, असा समज दीर्घकाल रूढ आहे. एकीकडे पंधरा वर्षे वयाचे संतश्रेष्ठ ज्ञानेश्वरमहाराज गीतेवरील प्रवचन करीत आहेत, दुसरीकडे सच्चिदानंदबाबा प्रवचनातील ओव्या पटापट लिहून घेत आहेत, समोर ईश्वरनिष्ठांची मांदियाळी माना डोलावीत आहे, केंद्रस्थानी सतरा वर्षे वयाचे सद्गुरू निवृत्तिनाथमहाराज विराजमान झाले आहेत, असे एक विलोभनीय चित्र जनमानसात साकार झालेले आहे, व होतेही. या चित्राचे गडद रंग सर्वप्रथम इतिहासाचार्य विश्वनाथ काशिनाथ राजवाडे यांनी पुसून काढले. त्यांना बीड-पाटांगण येथे प्राप्त झालेल्या ज्ञानेश्वरीच्या पोथीत मुळात ही ओवीच नव्हती. तिचे प्रस्थापन भिन्न हस्ताक्षरामध्ये कोणीतरी मागाहून केलेले आढळले. याचा अर्थ असा झाला, की ही ओवी ज्ञानेश्वरीच्या संहितेचा भाग नाही. या ओवीतील '–बाबा' हा शब्द यादवकालीन असला तरी त्याचा उपाधिसर्ग म्हणून होणारा उपयोग यादवकालीन नाही. ज्ञानदेवांचा 'ज्ञानेश्वर' म्हणून होणारा निर्देशही उत्तरकालीन होय. त्यांच्या अभंगांतून आढळणारे ज्ञानेश्वर, ज्ञानाई, ज्ञाननाथ, ज्ञानबहिणी इ. निर्देश ते अभंग क्षेपक आहेत याचे गमक होत. ही ओवी कोणी रचली व तिचे पोथ्यांमधील प्रचलन केव्हा सुरू झाले हे एक गूढ होऊन बसले आहे.

अनेक पोथ्यांमधून संत एकनाथांनी शके १५०६ मध्ये केलेल्या लेखनकामाठीसंबंधी पुढील ओव्या आढळून येतात—

"श्रीशके पंधराशें साशेत्तरीं ।
तारणनाम संवत्सरीं ॥
एकाजनार्दनें अत्यादरीं ।
गीता ज्ञानेश्वरीप्रति शुद्ध केली ॥ १ ॥
ग्रंथ पूर्वीच अतिशुद्ध ।
परीं पाठांतरीं शुद्ध अबद्ध ।
तो शोधूनियां एवंविध ।
प्रतिशुद्ध सिद्ध ज्ञानेश्वरी ॥ २ ॥
नमो ज्ञानेश्वरा निष्कलंका ।
जयाची गीतेची वाचितां टीका ।
ज्ञान होय लोकां ।
अतिभाविका ग्रंथार्थियां ॥ ३ ॥
बहुकाळपर्वणी गोमटी ।
भाद्रपदमास कपिलाषष्ठी ।





प्रतिष्ठानी गोदातटीं ।
लेखनकामाठी संपूर्ण जाहली ॥ ४ ॥ ''

शके १६१३ मध्ये गोविंदा बरवा नावाच्या कोणी विद्वानाने ज्ञानेश्वरीची पदपद्धती तयार केली व तिला 'भावार्थदीपिका' हे नाव रूढ केले. या बरवा-परंपरेतील पोथ्यांत समाप्तीची पुढील ओवी आढळून येते–

"शकें सोळाशतें तेरोत्तरें ।
तैं पदपद्धती केली ज्ञानेश्वरें ॥
बरवा गोविंद मुखांतरें ।
जगज्जीवन लेखक ॥ ''

शके १६३२ मध्ये, म्हणजे संवत १७६७ या वर्षी अशाच कोणी गोपाळाश्रम नावाच्या विद्वानाने ज्ञानेश्वरीचे शुद्धीकरण केले. याच्या परंपरेतील पोथ्यांत तन्निदर्शक खालील ओव्यांचे आयोजन झालेले आढळते–

"शकें सतराशें सदसष्टीवरी ।
शार्वरी नाम संवत्सरीं ॥
गोपाळाश्रयें अत्यादरीं ।
प्रति ज्ञानेश्वरी शुद्ध केली ॥ १ ॥
ग्रंथ आधीच बहु चांगला ।
परि लिहिणारिं भिन्न केला ॥
तो प्रति मेळउनि शोधिला ।
पाठ घातला पूर्वीचा ॥ २ ॥

शके १५७२ च्या सुमारास लिहिल्या गेलेल्या सिद्धनाथी परंपरेतील पोथ्यांमधून पुढील परंपरानिदर्शक ओवी आढळून येते–

"एणेंचि गुरुसंप्रदायें अनुग्रहीतु ।
परशराय सिद्धनाथसुतु ।
सिद्धनाथ स्वयें हस्तु ।
गीताग्रंथु लिहिला ॥ ''

ओवीचे भिन्न पाठ

राजवाड्यांच्या ज्ञानेश्वरीत सच्चिदानंदबाबांची ओवी निदान मागाहून तरी समाविष्ट झाली होती; परंतु रा. वि. माडगावकरांना १९०६ साली पाटांगण येथे सापडलेल्या पोथीत ती अजिबातच नव्हती. सच्चिदानंदबाबांची ओवी नसलेली अशीच एक पोथी तंजावरच्या सरस्वती महाल ग्रंथालयात आहे. अन्यत्रही या प्रकारच्या पोथ्या तुरळकपणे आढळून येतात.

सुप्रसिद्ध मराठी कवी मोरोपंत यांनी शके १६८४ मध्ये स्वत:साठी लिहवून घेतलेल्या ज्ञानेश्वरीच्या पोथीत शके १२१२ चा उल्लेख असलेली ओवी आहे; परंतु तिच्यात सच्चिदानंदबाबांचा निर्देश नाही–

"शके बाराशे बारोत्तरीं । शालिवाहन संवत्सरीं ॥
टिका केली ज्ञानेश्वरी । सकळशास्त्र संमत ॥ ''

मोरोपंतांची ही पोथी मुंबई विद्यापीठाच्या संग्रहात आहे.

वऱ्हाडातील अंजनगाव-सुर्जी येथील सखाराम महाराज यांच्या मठात मिळालेल्या सुमारे २५० वर्षांपूर्वीच्या पोथीत किंचित भिन्न पाठ आहे–

"शालिवाहन मन्वतरि । शकु बाराशते बारोतरि ।
टिका केली ज्ञानेश्वरि । सकलशास्त्रि संवादु ॥ ''

नागपूरचे व्यासंगी संशोधक म. रा. जोशी यांच्या संग्रहातही अशाच प्रकारची ओवी असलेली पोथी आहे; परंतु तीमध्ये पंक्तींची उलटापालट आहे.

"शके बाराशते बारोत्तरें ।
तैं टीका केलीं ज्ञानेश्वरी ॥
शालिवाहन मन्वंतरी ।
सकळशास्त्री संवादु ॥ ''

ज्ञानेश्वरीच्या पोथ्यांत आढळणारी प्रस्तुत ओवी ही स्वत: सच्चिदानंदबाबांनी रचलेली नसावी या वस्तुस्थितीला पोषक आणखी एक प्रमाण म्हणजे, ज्ञानेश्वरीच्या काही पोथ्यांत शके १२१२ ऐवजी शके १२५२ असा पाठ आढळून येतो. श्री. ना. बनहट्टी यांनी ज्ञानेश्वरीच्या संपादनासाठी वापरलेली शके १६१७ ची बोधन येथील वामन प्रयाग प्रत अशांपैकी एक होय. या पोथीतील सच्चिदानंदबाबांचा समाप्तिलेख पुढीलप्रमाणे आहे–

"शके बावन्नें बारोत्तरें ।
तैं टिका केली ज्ञानेश्वरें ।
सच्चिदानंदबाबा आदरें ।
लेखकु जाला ॥ ''

काही पोथ्यांतून 'बावन्नें' ऐवजी 'बावण' असाही पाठ आढळतो. सच्चिदानंदबाबा जर खरोखरीच या ओवीचे कर्ते असतील तर एके ठिकाणी शके १२१२ व दुसऱ्या ठिकाणी शके १२५२ असा ज्ञानेश्वरीचा रचनाकाल नोंदतील हे संभाव्य वाटत नाही.

कालोल्लेख असलेल्या ज्ञानेश्वरीच्या उपलब्ध पोथ्यांत शके १५१५ ची तंजावर येथील भारद्वाजी प्रत ही एकनाथी परंपरेतील सर्वांत प्राचीन प्रत होय. श्री. ना. बनहट्टींना शके १४९० ची एकनाथी शुद्धी-





करणापूर्वीची एक पोथी पाठनोंदणीसाठी मिळाली होती. सांप्रत ती कोठे आहे हे कळत नाही.

ज्ञानेश्वरीच्या समाप्तिलेखात सच्चिदानंदबावा व एकनाथ यांच्या ओव्यांप्रमाणेच सिद्धनाथ, बरवा, गोपाळाश्रम अशा परंपरांच्या सांप्रदायिक ओव्यांचे आयोजनही केलेले आढळते. यावरून, क्वचित 'शके तैं से रासे सदसष्टीवरी' (१२६७) वा 'शके १३३७ वर्षे जयनाम सवत्छरे' अशा तुटकपणे येणाऱ्या कालोल्लेखांवरून पोथ्यांच्या प्रतिलेखनाची प्रक्रिया प्रसक्तपणे चालू असावी याकडे संकेत होतो.

गूढाचे गडद रंग

शके १२१२ चे कवित्व ज्ञानेश्वरीपुरतेच मर्यादित नाही. वा. अ. बांबर्डेकरांना कुडाळ प्रांताचे सरदेशमुख प्रभुदेसाई यांचे कागद तपासत असताना सापडलेल्या एका नोंदीत शके १२१२ मध्ये अल्लाउद्दिनाने रामदेवरावाचे राज्य घेतले असा पुढील मजकूर आहे–

"शाके सूर्यदिवाकरे परमितं संवत्सरे
विकृते मासे भाद्रपदे तिथे वसुमते
वारे च भूमोसुते ॥ यस्मिन्यादव वोष
भूषणमणे रामस्यराज्यंगता प्राप्नो राज्य
मलावदि नृपवरो म्लेच्छादि वौषोद्भवा ॥ १ ॥
हे तेरिखेसी तुरका आलावदीन
राज्य घेतलें"

(भा. इ. सं. मं. त्रै. वर्ष ७, शके १८४९, पृ. ४७)

फेरिश्ता आणि बर्नी मात्र ही घटना चार वर्षांनी पुढे, म्हणजे इ. स. १२९४ मध्ये घडली असे सांगतात.

लंडनच्या इंडिया ऑफिस लायब्ररीमध्ये असलेल्या मराठी हस्तलिखितांत क्रमांक १४७ वर इ. स. १८०७ मध्ये लिहिलेली 'नागपूरकर भोसल्यांच्या इतिहासाची बखर' आहे. या बखरीच्या शेवटी, शके १२१२ हा ज्ञानदेवांचा समाधिशक होय, अशी पुढील नोंद आहे–

"श्री ज्ञानदेव ऊर्फ ज्ञानेश्वर यानी
भगवंतगीतेची टीका प्राकृतांत केली
होती या समाध घेतली शके
१२१२ खरनाम संवत्सरे कार्तिक
वद्य ११ एकादशी कलम १
येथोर बखर समाप्त"

विशेष म्हणजे वरील दोन्ही नोंदींत शक-संवत्सराचा मेळ बसतो.

शके १२१२ हा ज्ञानदेवांचा समाधिशक असल्याची आणखी एक नोंद सापडते. काव्यसंग्रहाच्या ४६ व्या खंडात (इ. स. १९०३) ज्ञानदेवकृत 'भक्तराज' हे ३०५ ओव्यांचे प्रकरण प्रसिद्ध झालेले आहे. यात ज्ञानदेव शके १२१२ मध्ये समाधिस्थ झाले असा उल्लेख येतो. ही पोथी शके १७४३ ची आहे.

"तीन शते पांच वोविया ।
अर्थ परमार्थ गुंफोनियां ।
श्रीगुरु निवृत्तिपायां ।
पुष्पांजळी वाहिली ॥ ३०८ ॥
शके बाराशें बारोत्तरीं ।
अलकापुरीं दिव्य नगरीं ।
इंद्रायणीचे तीरीं ।
समाधिस्त योगिया ॥ ३०९ ॥"

याच खंडात प्रसिद्ध झालेला 'स्वात्मानुभाव' हा ग्रंथ ज्ञानदेवांनी शके १२१२ मध्ये लिहिला असे कथन येते–

"हा प्रगट स्वात्मानुभव । अर्थे ग्रंथवैभव ।
करिता झाला ज्ञानदेव । निवृत्तिदास ॥ २२९ ॥
शकें बारोत्तरें बारा । तैं ग्रंथा केला उभारा ।
परिसावया चतुरां । म्हणे निवृत्तिदास ॥ २३० ॥"

तात्पर्य, शके १२१२ मध्ये निश्चित काय घडले, यासंबंधी ज्ञानदेव आणि त्यांच्या साहित्यात रस असलेल्या उत्तरकालीन मंडळींना काहीही माहीत नव्हते. त्या शकाभोवतीचे गूढ वलय आजही कायम आहे.

ग्रंथसमाप्ती व कालनिर्देश

यादवकालीन मराठी ग्रंथांच्या हस्तलिखितांचा अभ्यास करून त्यांच्या सहितापाठांचे शास्त्रीय पद्धतीने संपादन करण्याचे प्रयत्न अधूनमधून होत असतात. हे अहोभाग्य विशेषेकरून विवेकसिंधु, ज्ञानेश्वरी आणि लीळाचरित्र या ग्रंथांना लाभलेले आहे. विवेकसिंधूच्या संपादनासाठी कृ. पां. कुलकर्णी यांनी ९१ हस्तलिखित पोथ्यांतील पाठांची नोंद घेतली होती. ज्ञानेश्वरीच्या पहिल्या आणि सातव्या अध्यायांचे संपादन करताना श्री. ना. बनहट्टी यांनी ३६ पोथ्यांतील पाठभेदांचे अध्ययन केले होते. लीळाचरित्राच्या पाठनिश्चितीसाठी वि. भि. कोलते यांनी सुमारे २५ पोथ्यांचा उपयोग केला होता.

या संशोधकांनी वापरलेल्या पोथ्यांत एकही पोथी ग्रंथकाराच्या स्वतःच्या हातची नव्हती. किंबहुना, एकही

पोथी समकालीन लेखकाने (प्रतकाराने) लिहिलेली नव्हती. सर्व पोथ्या ग्रंथनिर्मितीनंतर तीन-चार शतके लोटल्यानंतर लिहिलेल्या होत्या. त्यांच्या पाठीशी संहितापाठांच्या विशिष्ट परंपरा होत्या. यामुळे आणि अन्य कारणांनी त्या संक्षेप, प्रक्षेप, अशुद्धे इत्यादी प्रमादांनी व शुद्धीकरण, सुलभीकरण, अर्वाचीनीकरण इत्यादी प्रक्रियांनी पुरेपूर भ्रष्ट झालेल्या होत्या.

असे असले तरी या पोथ्यांतील ग्रंथसमाप्तिलेखांत व कालनिर्देशांत विशिष्ट प्रकारची संगती आढळून येते. या पोथ्यांतील कालनिर्देश, मग तो ग्रंथसमाप्तीचा असो वा त्याच्या प्रतिलिपीचा असो, त्याचा प्रारंभ प्रायः शालिवाहन शकाने झालेला दिसतो. शकनिर्देश हा बहुतेककरून अंकाक्षरी अथवा अंकी केला जाई. शक-निर्देशासाठी सांकेतिक शब्दांचा वापर ही मराठी पोथ्यांत क्वचितच आढळणारी गोष्ट होय. संस्कृत पोथ्यांतून मात्र त्यांचा सर्रास वापर होई. जाल्हणाचा शिष्य नृसिंह याच्या रुक्मिणी-स्वयंवरात या पद्धतीचा वापर झालेला दिसून येतो.

" शर पक्ष रामचंद्र सुभानु नामा ।
शकारंभा मधु राकोत्तमा ॥
तैं विवाह रुक्मिणीकृष्ण परब्रह्मा ।
जाला श्रीदत्तवरदे ॥

या कालनिर्देशात शर (५), पक्ष (२), राम (३) आणि चंद्र (१) असे अंक प्राप्त होतात. 'अंकानां वामतो गतिः' या तत्त्वाप्रमाणे याचे वाचन शके १३२५ असे होते. ज्ञानेश्वरीच्या शालिग्राम प्रतीत 'शके नेत्र-मुनिबाणचंद्रे' असा कालनिर्देश असून त्याचे वाचन 'शके १५७२' असे होते. बरवा परंपरेतील काही पोथ्यांत 'रामभूरसभू मिते' म्हणजे शके १६१३ असा कालनिर्देश आढळतो.

सांकेतिक शब्दपद्धतीचा वापर मराठी कोरीव लेखांतून अभावानेच आढळतो. कृष्णदेव यादवाच्या तासगाव ताम्रपटात "शालवाहन शके नेत्राद्रिरुद्रो-न्मिते तच्छा धारणवच्छेर सुविदिते माघे रारेत्तिथि" असा कालनिर्देश आहे. यांतील नेत्र (२), अद्रि (७) आणि रुद्र (११) या शब्दप्रतीकांमधून ११७२ हा शक प्राप्त होतो.

सुप्रसिद्ध मराठी कवी, श्रीधर याच्या पंढरपूर येथील समाधीवरील लेखात शब्दसंकेताचा वापर केलेला आहे. त्यातील "भूप्राणांगमही" या शब्दातून भू (१), प्राण (५), अंग (६) आणि मही (१) असे अंक प्राप्त होतात व श्रीधराचा १६५१ हा मृत्युशक विदित होतो.

ज्ञानदेवांना पैठणच्या ब्राह्मणांनी दिलेले एक बनावट शुद्धिपत्र बोपदेवाच्या नावावर खपविले जाते. याचा समाप्तिलेख पुढीलप्रमाणे आहे–

" निध्यंबरयमक्षोणीसंयुते शालिवाहने ।
माघे शुक्ले च पंचम्यां सर्वजिन्नामवत्सरे ॥२४॥
श्रीमद्ज्ञानेशचरणयुगुले सुरसेविते ।
बोपदेवेन ग्रथितं शुद्धिपत्रं समर्पितम् ॥ २५ ॥ "

या शुद्धिपत्रातील "निध्यंबरयमक्षोणी" या शब्दबंधामध्ये निधि (९), अंबर (०), यम (२) आणि क्षोणी (१) ही शब्दप्रतीके आहेत. त्यांतून १२०९ हा शक प्राप्त होतो.

संमिश्र कालनिर्देश

अंकाक्षरे आणि शब्दप्रतीके यांचा संमिश्र वापर करण्याची प्रथाही रूढ होती. वि. भि. कोलते यांनी संपादित केलेल्या लीळाचरित्रासाठी वापरलेल्या 'बी.' आधारप्रतीत "शतं षोडषवेदमेकं" म्हणजे १६४१ हा शक अशा संमिश्र पद्धतीने नोंदविलेला आहे.

शके १६०९ मध्ये समाधिस्थ झालेल्या उद्बोध-नाथाच्या दहा ओव्यांच्या ज्ञानेश्वर-चरित्रात "रविशक-शत एक तयावरी" (१२०१), "भानुशतभानु" (१२१२), "सूर्यअष्ट दाहोशक शत" (१२१८) असे संमिश्र पद्धतीचे कालोल्लेख येतात.

क्वचित शतकाचा निर्देश न करता फक्त चालू वर्ष सांगण्याचीही प्रथा होती. उदा., "इतुकीयानंतर तुरकान जालें तैं सकु १६ मन्मथ संवत्सरे" (भा. इ. सं. मं. इतिवृत्त, शके १८३४, पृ. १३५). कोलते-संपादित लीळाचरित्राच्या 'गो.' आधारप्रतीत "सके १४ सरावण वदि चौथी : वार सोमवार : तदीनी लीखीते" असा कालनिर्देश आहे. तो देखील तत्कालीन चालू वर्षाचा असावा असे वाटते.

शकानंतर विकल्पाने संवत्सराचे नाव येते. महाराष्ट्रात ६० वर्षांच्या बार्हस्पत्य चक्राप्रमाणे वर्षनामे वापरली जातात. गुरूला एक राशी अंतर तोडण्यास जो काल लागतो तो या चक्रातील एक वर्षाचा काल असतो. सूर्यसिद्धान्ताप्रमाणे सौर वर्ष सुमारे ३६५ दिवसांचे, तर बार्हस्पत्य वर्ष सुमारे ३६१ दिवसांचे असते. प्राचीन कालनिर्देशांत शक-संवत्सराचा मेळ





जमला तरी तिथी आणि वार यांमध्ये जो गोंधळ आढळतो त्याचे मूळ या दोन कालगणनांतील दिन-संख्येच्या तफावतीत शोधता येते.

संवत्सरानंतर मास, तिथी, वार, नक्षत्र इ. तपशील देण्याची प्रथा आहे. कालनिर्देश संपल्यावर प्रायः ग्रंथकार वा प्रतलेखकाचे नाव व लेखनस्थलाचा उल्लेख येतो. क्वचित पोथीच्या धन्याचे, वा ती दान करणाऱ्या दात्याचे नावही येते. यानंतर सिद्धिमंत्र वा इष्टदेवतार्चनाने ग्रंथसमाप्ती होते.

ज्ञानेश्वरीचा समाप्तिलेख

ज्ञानेश्वरीची मांडणी गीतेच्या श्लोकांवर प्रवचने करावीत अशा धर्तीची आहे. मधूनमधून प्रवचनकार व श्रोते यांमध्ये होणारा संवादही तीमध्ये अंतर्भूत आहे. हे गीतेवरील भाष्य नसून 'भाष्यकारांते वाट पुसत' होणारे भावार्थदीपक विवेचन आहे. त्यात पांडित्य आहे; परंतु पांडित्यप्रदर्शनाचा अभाव आहे. वक्त्याच्या डोक्यातील आशय श्रोत्याच्या वा पाठकाच्या हृदयात प्रतिष्ठापित व्हावा म्हणून उपमारूपकादींची त्यात खैरात आहे. मराठीच्या नगरात ब्रह्मविद्येचा सुकाळ व्हावा हे लक्ष्य आहे. पूर्वार्धात काहीशी त्रोटक वाटणारी ही वाग्गंगा उत्तरार्धात महानदीचे रूप धारण करते. गीतेच्या ७०० श्लोकांवरील सुमारे ९,००० ओव्यांचे हे रसमय धर्मकीर्तन अठराव्या अध्यायाच्या १७७१ व्या ओवीबरोबर संपते. यापुढे ज्ञानेश्वरीचा समाप्तिलेख चालू होतो. (संदर्भासाठी महाराष्ट्र शासनाने प्रकाशित केलेली ज्ञानेश्वरीची तिसरी आवृत्ती, इ. स. १९६३, वापरली आहे.)

ज्ञानेश्वरीच्या समाप्तिलेखाची संरचना व आशय यांचा साकल्याने विचार केल्यास त्यात तीन स्तर आढळून येतात. त्यांस अनुसरून समाप्तिलेखाचे तीन खंड कल्पिता येतात. क्रमांक १७७२ ते १७८० या नऊ ओव्या पसायदानाच्या आहेत. हा प्रथम खंड होय. क्रमांक १७८१ ते १७८४ या ओव्यांमध्ये ग्रंथसमाप्तीच्या वा प्रतलेखनसमाप्तीच्या स्थलकालाचे विवरण येते. हा द्वितीय खंड होय. क्रमांक १७८५ ते १७८८ या ओव्या तृतीय वा अंतिम खंडाच्या होत. यात ज्ञानेश्वरीचा अठरावा अध्याय संपल्याचे सूचित, ग्रंथकर्त्याची मुद्रा, कदाचित 'पुडुतीं पुडुतीं पुडुतीं' या नाथपंथीय शब्द-प्रतीकांनी निर्देशिलेली ग्रंथसंख्या, ॐ तत्सदिती हा मंत्र व गीतेचा मोक्षयोग नावाचा अठरावा अध्याय संपल्याचे कथन येते.

ग्रंथसंहितेमध्ये सच्चिदानंदबावांच्या ओवीस स्थान नाही.

म्हणे निवृत्तिदासु ज्ञानदेवो

समाप्तिलेखाच्या तिसऱ्या खंडात "म्हणे निवृत्ति-दासु ज्ञानदेवो" अशी ग्रंथकर्त्याची नाममुद्रा येते. या मुद्रेतील 'म्हणे' हे वर्तमानकाली क्रियारूप व 'ज्ञान-देवो' हे प्रथमान्त संज्ञारूप चिन्तनीय आहे. सच्चिदा-नंदबाबांच्या ओवीत "तैं टीका केली ज्ञानेश्वरें" असे कथन येते. यात 'केली' हे भूतकाळी क्रियारूप व 'ज्ञानेश्वरें' हे तृतीयान्त संज्ञारूप येते. त्यातून ग्रंथरचनेची कृती पूर्वीच होऊन गेली आहे असा आशय प्राप्त होतो. अशाच प्रकारे, दुसऱ्या खंडातील १७८४ व्या ओवीत "केलें ज्ञानदेवें गीते देशीकार लेणें" या विधानातही कर्ता तृतीयान्त व कृती भूतकाळात आहे. त्यातूनही ज्ञानेश्वरीचे लेखन पूर्वीच होऊन गेले आहे असा आशय प्राप्त होतो. दुसऱ्या खंडातील ओव्या ग्रंथकार, लेखनस्थल इत्यादी तपशील देणाऱ्या आहेत असे मानल्यास तिसऱ्या खंडात ग्रंथ-काराची नाममुद्रा व अठरावा अध्याय संपल्याचा निर्देश इत्यादी येण्याचे कारण काय? पहिल्या खंडातील पसायदानामध्ये येणारे "एणें वरें ज्ञानदेवो सुखिया जाला" हे निवेदनही त्रयस्थाने केल्यासारखे आहे. या व पुढे निर्देशिलेल्या अन्य कारणांनी खंड एक व खंड दोन यांचे आयोजन ज्ञानेश्वरीच्या संहितेत मागाहून झाले आहे असे मानण्याकडे प्रवृत्ती होते.

ऐसें युगीं वरि कळी

समाप्तिलेखाचा दुसरा खंड खालीलप्रमाणे आहे –

"ऐसें युगीं वरि कळी । आणि महाराष्ट्रमंडळीं ॥
श्रीगोदावरिचां कुळीं । दक्षिणिलीं ॥ १७८१ ॥
तेथ भुवनैकपवित्र । अनादि पंचक्रोशक्षेत्र ।
जगाचें जीवनसूत्र । जेथ श्रीमहाळसा ॥ १७८२ ॥
तेथ इंदुवंशविलासु । जो सकळकळां निवासु ।
न्यायातें पोखीत क्षितीशु । श्रीरामचंद्र ॥ १७८३ ॥
तैं माहेषान्वयसंभूतें । श्रीनिवृत्तिनाथसुतें ।
केलें ज्ञानदेवें गीते । देशीकार लेणें ॥ १७८४ ॥"

या चार ओव्यांमध्ये ज्ञानेश्वरीची प्रस्तुत प्रत केव्हा तयार झाली, कोठे तयार झाली इत्यादी तपशील

येतो. प्रारंभीच कालनिर्देश आहे. तो "ऐसें युगीं वरि कळी" या शब्दबंधाने व्यक्त केला आहे. यातील 'ऐसें' हे 'ऐशीं' या अंकाचे सप्तम्यन्त रूप आहे. 'युगीं' हे 'युग' या शब्दप्रतीकाचे सप्तम्यन्त रूप आहे. त्यातून दोन हा अंक प्राप्त होतो. 'वरि' या परसर्गाने 'उपरि, वर, यावर, नंतर, उत्तरीं' असा अर्थ ध्वनित होतो. 'कळी' हे 'कळा' (चंद्रकला) या शब्दाचे सप्तम्यन्त रूप होय. त्यातून एक हा अंक समजतो. या सर्व शब्दबंधाने ८०२१ ही संख्या प्राप्त होते. 'अंकानां वामतो गतिः' या सूत्राधारे या प्रतीचा शके १२०८ हा काल कळून येतो.

हे प्रतिलेखन शके १२०८ मध्ये यादव साम्राज्याचा प्रशासनिक विभाग 'महाराष्ट्र मंडळ' यामध्ये गोदावरीची दक्षिणेकडील उपनदी प्रवरा हिच्या काठावरील नेवासे या म्हाळसादेवीच्या महाप्राचीन व पवित्र तीर्थक्षेत्री झाले. तेथे सर्व कलांचा आश्रयदाता, न्यायी व पृथ्वीचा पोशिंदा चक्रवर्ती राजा रामचंद्र याचे राज्य होते. त्या ठिकाणी शांकरपरंपरेतील श्रीनिवृत्तिदासांचा शिष्य ज्ञानदेव याने भगवद्गीतेस मराठी भाषेचा प्रस्तुत अलंकार चढविला.

या चार ओव्यांचे अर्थलापन चुकीच्या मार्गाने होत राहिल्याने, शतकानुशतके ज्ञानेश्वरीचा लेखनकाल हे एक कोडे होऊन बसले होते. शके १२१२ पूर्वीही ज्ञानेश्वरीची प्रत तयार झाली होती याचा हा बख्खळ पुरावा होय. विशेष म्हणजे या समाप्तिलेखात प्रतकार ज्ञानदेवांस 'ज्ञानदेव' असे संबोधीत आहे; 'ज्ञानेश्वर' नव्हे. ओवी क्रमांक १७८७ मध्ये व प्रत्येक अध्यायाच्या शेवटी ग्रंथकाराचे नाव 'ज्ञानदेवो' असेच आले आहे. ही प्रत ज्ञानदेवांच्या निर्वाणानंतर तयार झाली आहे हे त्यातील 'केले ज्ञानदेवें गीते देशीकार लेणें' या भूतकालनिदर्शक वाक्यावरून ध्यानात येते. १७८७ व्या ओवीत मात्र हा निर्देश वर्तमानकाळी आहे. तो मूळ संहितेचा भाग होय.

माझा असा कयास आहे, की मुळात पसायदानाच्या व प्रस्तुत प्रतलेखनाच्या स्थलकालासंबंधीच्या ओव्या ज्ञानेश्वरीचा भाग नसाव्यात. ओवी क्रमांक १७७१ नंतर एकदम ओवी क्रमांक १७८५ व पुढील मजकूर मूलसंहितेचा भाग असाव्यात. पसायदानाचे लेखन व आयोजन ज्ञानेश्वरीपठनाच्या एखाद्या समाप्ति-सोहळयाच्या निमित्ताने झाले असावे. त्याचा ग्रंथप्रवेशही ज्ञानदेवांच्या पश्चात झाला असावा. या सोहळयाच्या वेळी 'विश्वेसरू राउ' म्हणजे चक्रवर्ती राजा रामचंद्र उपस्थित असावा. त्यास, 'उपस्थितांपैकी खास खास ग्रंथकारांचे इह व परलोकी कल्याण करावे' अशी ज्ञानदेवांनी प्रार्थना केली असावी व त्याने 'ही मागणी पूर्ण होईल' असे आश्वासन दिले असावे. 'या आश्वासनाने ज्ञानदेवांस आनंद झाला' हे निवेदनही भूतकाळी आहे. म्हणजे मुळातील पसायदान ओवी क्र. १७७२ पासून १७७८ पर्यंत मर्यादित असावे.

समाप्तिलेखातील या प्रथम आणि द्वितीय खंडांचा प्रक्षेप कोणी केला असावा? माझी अशी धारणा आहे, की हे काम रामदेवराव यादवाचा करणाधिपति हेमाद्री याचे असावे. या धारणेस उपोद्बलक पुरावा तितकासा बळकट नाही. सांप्रत ते अनुमानच समजावे.

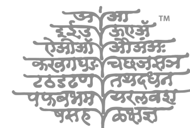
हेमाद्री हा महादेवराव यादव व रामदेवराव यादव यांचा सेवक. त्यांची स्तुती करणे हे व्यावहारिक दृष्टया गैर नव्हे. आपल्या 'व्रतखंड' या ग्रंथात तर दृढप्रहरापासून महादेवरावापर्यंतच्या सर्वच यादव राजांची त्याने स्तुती केली आहे. विशेष म्हणजे, या राजप्रशस्तीत कृष्णदेवाचा बाप जैतुगी याची प्रशस्ती करण्यास वापरलेला श्लोक रामदेवरावाची स्तुती करण्यास योजलेल्या ओवीशी खूपच साम्य दर्शवितो. तो श्लोक असा आहे–

"अथ सकलकलानामालयः पालनाय
क्षितितलमवतीर्णः पौर्णमासीशशीव ।
अभवदवनिपालो जैतुगिर्नाम तस्मा–
दसमसमरधीरद्वेषिभूपालकालः ॥"

या श्लोकातील 'सकलकलानाम् आलय' असलेला व 'क्षितितलम् पालनाय' अवतीर्ण झालेला जैतुगी (दुसरा) (शके १११६ ते ११३२) व 'सकलकलानिवासु' असलेला व 'न्याया तें पोखीत क्षितीपु' असा श्रीरामचंद्रु यांच्या प्रशस्तिपाठांत आश्चर्यकारक साम्य आहे.

ज्ञानदेव हे रामदेवरावाचे राजगुरू व हेमाद्री हा रामदेवरावाचा करणाधिप, असे अन्योन्य संबंध असल्याने ज्ञानदेवांच्या निर्वाणानंतर सहा वर्षांनी हेमाद्रीने आपल्या अन्नदात्यासाठी ज्ञानेश्वरीची एखादी सुरेख प्रत बनवून घेणे व तीमध्ये त्याची प्रशस्ती जोडणे हे अप्रस्तुत नव्हे. नाही तरी, तुका विप्र (शके १६५१–१७१३) आपल्या 'ज्ञानेश्वर-चरित्राख्याना'त

अनुक्रमणिका





सांगतातच, की रामदेव व हेमाद्री यांना गीतार्थाची फार तळमळ होती व उभयत: वेरूळच्या लेण्यांत बसून ज्ञानेश्वरीचे पुरश्चरण करीत !

मूळ ज्ञानेश्वरीचा लेखनकाल

ज्ञानदेवांच्या कोणत्याही प्रचलित जन्मशकामध्ये त्यांच्या जीवनातील वास्तवाला सामोरे जाण्याचे सामर्थ्य नाही. एक सिद्धपुरुष, त्रिकालज्ञानी महात्मा व राजगुरू म्हणून लीळाचरित्रामध्ये येणारी त्यांची प्रतिमा तयार होण्यास तत्पूर्वी दीर्घ काल लोटलेला असला पाहिजे. एका चक्रवर्ती राजाने त्यांचा अनुग्रह घेऊन त्यांस राजगुरुपदावर मनोनीत करण्यापूर्वी त्यांनी दीर्घ काल ज्ञानतपस्या केली असली पाहिजे. त्यांच्या साहित्यातील भाषेचा उद्विलास हा दीर्घ-कालीन सामाजिक आणि सांस्कृतिक सहभुक्तीचा परिपाक होय. ज्ञानदेव आणि नामदेव यांचे साहचर्य ही ऐतिहासिक वस्तुस्थिती असेल, तर त्यांचे जन्मशक हे निखालस खोटे आहेत. बावीस वर्षांच्या ज्ञानदेवांच्या समाधिसमयी सव्वीस वर्षांच्या नामदेवांची नारा, विठा, महादा, गोंदा ही चार मुले झाडलोट करणे, विडे वाटणे यांसारखी कामे करण्याइतकी प्रौढ असूच शकत नाहीत. शके १२०८ च्या हेमाद्रि-प्रतीने ज्ञानेश्वरीच्या लेखनकालाची अनुमाने साफ उडवून लावली आहेत. ज्ञानदेवांचे जीवन बावीस वर्षांच्या अत्यल्प आयुर्मर्यादेत चिणल्याने त्यांच्या नावावरील सुमारे पन्नास लहान-मोठ्या ग्रंथांचा आजवर गंभीरपणे विचारच झालेला नाही.

अर्धशतकापूर्वी, संतसाहित्याचे गाढे अभ्यासक, महाराष्ट्र-भाषा-भूषण, वैकुंठवासी ज. र. आजगांवकर यांनी आपल्या ' संतशिरोमणि श्रीनामदेव आणि त्यांचे समकालीन संत ' या ग्रंथात म्हटले होते,

" मला असें वाटतें कीं, ज्ञानदेव आणि नामदेव हे जरी समकालीन होते, तरी त्यांच्या जन्ममृत्युकालाचे जे शक हल्ली प्रसिद्ध आहेत ते खरे नसावेत....... ज्ञानेश्वरीरचनाकाली ज्ञानदेव हे चांगले प्रौढ असले पाहिजेत....... माझ्या मतें, या कोड्याचा उलगडा करण्यास एकच मार्ग आहे व तो कोणता म्हणाल तर या सत्पुरुषांचे जे जन्मशक हल्ली प्रसिद्ध आहेत ते आणखी काही वर्षे मागे ढकलणे हा होय." (पृ. १३१–१३२)

ज्ञानदेवांच्या आयुर्मर्यादेची नोंद त्यांच्या ' बाळछंद ' अभंगात सापडते. ज्ञानदेवांच्या संजीवन समाधीचे शेवटचे क्षण टिपणाऱ्या या अभंगात उपस्थितांपैकी कोणीतरी एक परिशिष्ट जोडून दिले आहे. या परिशिष्टाच्या ओळी पुढीलप्रमाणे आहेत–

बाळछंदो बावीस जन्में ।
तोडिली भावाब्धीची कर्मे ।
चंद्रार्क तारांगणें ।
रश्में दान घेतला हरी ॥

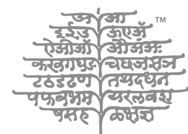
या पंक्तींमधून ज्ञानदेवांचा जन्मशक (अकराशें) ' बावीस ', व निर्वाणशक ' बाराशें दोन ' होता हे सत्य हाती लागते. जन्मशकाचा निर्देश शतांकरहित आहे. निर्वाणशक चंद्रार्क (२) , तारांगण (०) आणि रश्मी (१२) या शब्दप्रतीकांनी केलेला आहे. त्यांचे वाचन शके १२०२ असे होते. कूटरचनांचा एक फायदा असा आहे, की त्यांतील संदेश फारसा कुणाला कळत नसल्याने त्यांचा पाठ भ्रष्ट होण्याचा संभव कमी असतो. ज्ञानेश्वरीच्या हेमाद्रिप्रतीचा लेखनकालही असाच अबाधित राहिला आहे. काही प्रतींत ' वरी कळी ' ऐवजी ' परी कलीं ' एवढा फरक झाला आहे इतकेच !

ज्ञानदेवांचे आयुष्य बावीस वर्षांच्या मर्यादेत कोंबल्याने खरा गुदमराट कोणाचा झाला असेल तर नामदेवांचा होय. हे महासंत ज्ञानेश्वरांचे समकालीन होत. सुदैवाने त्यांच्या जन्मतिथीची सविस्तर नोंद उपलब्ध आहे.

" अधिक व्याण्णव गणित अकरा शते ।
उगवतां आदित्य रोहिणीसी ॥
शुक्ल एकादशी कार्तिकी रविवार ।
प्रभव संवत्सर शालिवाहन शके ॥ "

कालनिर्देशातील संकेतांप्रमाणे नामदेवांचा जन्म-शक ११२९ असा पाहिजे. परंतु मग त्यांचे ज्ञानदेवांशी समकालीनत्व सिद्ध कसे होणार ? त्याचे वाचन या अभ्यासकांनी ११९२ असे करून टाकले ! या वर्षी ' प्रभव ' संवत्सराऐवजी ' प्रमोद ' संवत्सर येते. नक्षत्रादी अन्य निर्देशही जुळत नाहीत. मग या धूर्त अभ्यासकांनी सांगितले, की आमच्या पठनात ' प्रभव ' ऐवजी ' प्रमोद ' हाच पाठ आहे ! वस्तुत: शके ११२९ मध्ये प्रभव संवत्सर येते व कार्तिक शुद्ध एकादशीच्या दिवशी सूर्योदयसमयी रोहिणी नक्षत्रही लागते. हा

अनुक्रमणिका





दिवस ७ नोव्हेंबर १२०७ असा आहे. या परिगणनेत एकच उणीव दिसून येते, की या तिथीला रविवार न येता बुधवार येतो. त्याचे कारण सौर व बार्हस्पत्य पंचांगांतील विसंवादात शोधता येते.

तात्पर्य, बाळछंदातील कालनिर्देश हा ज्ञानदेवांच्या जीवनासंबंधीचा सर्वांत प्राचीन, समकालीन व सुसंगत कालनिर्देश होय. ज्ञानदेवांचा निर्देश लीळाचरित्रातील 'ज्ञानदेवां झोटींग प्रसन्न' या ८६ क्रमांकाच्या अज्ञात लीळेत आढळल्याने या कालनिर्देशावर वास्तवाचे शिक्कामोर्तब झाले आहे.

प्रश्न असा पडतो, की शके १२०२ मध्ये समाधिस्थ झालेले ज्ञानदेव शके १२१२ मध्ये ज्ञानेश्वरीचे लेखन कसे करणार? म्हणूनच शके १२१२ मध्ये ज्ञानेश्वरीचे लेखन झाले हा निव्वळ भ्रम होय. ते एक खोटे नाणे आहे. खोटचा नाण्याचे प्रचलन फार. विवेकसिंधूच्या पोथ्यांतही "शके अकरा दाशेत्तरु" हा कालनिर्देश असलेल्या पोथ्या आढळतात. अलीकडे हे सिद्ध झाले आहे, की मुकुंदराजाचा काळ शके १२७५ च्या आसपास असून त्याच्या काव्यावर ज्ञानेश्वरीचा अतोनात प्रभाव आहे.

सारांश, ज्ञानेश्वरीचे लेखन शके १२०२ पूर्वी झाले. कदाचित ते रामदेवरावाच्या राज्यारोहणानंतर, म्हणजे शके ११९३ नंतर व ज्ञानदेवांच्या निर्वाणापूर्वी, म्हणजे शके १२०२ या दरम्यानच्या काळात झाले असावे. ज्ञानेश्वरीचे ज्ञात असे प्रथम प्रतिलेखन 'एसें युगीं वरि कळीं' या वर्षी, म्हणजे शके १२०८ मध्ये झाले. ते हेमाद्रीने करविले असावे. परंतु त्याचा निर्देश करणारी ओवी काही शतकांनंतर रचली गेली व प्रचारात आली.

ज्ञानेश्वरी हा मराठी भाषेतील आद्य ग्रंथ होय व ज्ञानदेव हे मराठी भाषेतील आद्य ग्रंथकार होत.

* *



अनुक्रमणिका

कार्ल मार्क्सचा निरीश्वरवाद

मुरलीधर पवार

कार्ल मार्क्सच्या मृत्यूला आता शंभर वर्षे होऊन गेली आहेत. त्याच्या मृत्यूनंतर जगामध्ये सर्वच क्षेत्रांत आमूलाग्र परिवर्तन झाले. परंतु त्याने रचिलेल्या तत्त्वव्यूहाचा प्रभाव आजही मानवजातीला प्रकर्षाने जाणवत आहे. तसे पाहिले, तर त्याच्या कर्तृत्वसंपन्न जीवनाचा बहुतांश काळ भांडवली समाजव्यवस्था व तिच्या अर्थशास्त्राचा अभ्यास करण्यात व्यतीत झाला. परंतु मार्क्सचा भांडवली अर्थव्यवस्थेचा अभ्यास संकुचित हेतू मनाशी बाळगून केलेला मर्यादित अशा क्षेत्राचा अभ्यास नव्हता. मानवी जीवन मर्यादित क्षेत्रांमध्ये विभागून ते समजणार नाही; तसेच, वास्तवाच्या पृष्ठभागावर जे दिसते व जाणवते त्याचाच केवळ विचार करून भागणार नाही, याचे भान त्याच्यापाशी होते. मानवी जीवनाचा साकल्याने विचार करण्याची गरज आहे, हे इतिहास व तत्त्वज्ञानाच्या अभ्यासामुळे तरुणपणीच त्याच्या लक्षात आले होते. खरे तर, माणसाचे जीवन समग्रतेने समजून घेण्याचाच मार्क्सने आयुष्यभर प्रयत्न केला. त्याचा अर्थशास्त्राचा अभ्यास म्हणजे हे समग्र जीवन सर्व अंगांनी समजून घेण्याच्या प्रयत्नातील एक भाग होता. माणसाचे भौतिक जीवन जर समजून घेतले नसते, तर त्याचा तत्त्वव्यूह चिद्‌वादी संकल्पनांच्याच पातळीवर राहिला असता. मानवी जीवनाची समक्षता, प्रत्यक्षता ही त्याच्या तत्त्वव्यूहाची आधारशिला आहे. या तत्त्वव्यूहाची बैठक त्याच्या द्वंद्वात्मक ऐतिहासिक जडवस्तुवादी दृष्टिकोणावर अधिष्ठित आहे. या विश्वदृष्टिकोणातूनच त्याने माणूस व त्याचे सृष्टीशी असलेले नाते व त्याचे समाजजीवन समजून घेतले व आपले क्रांतिकारक विचार जगासमोर मांडले. याच विश्वदृष्टिकोणातून त्याने मांडलेल्या निरीश्वरवादाचे महत्त्व समजून घेतले पाहिजे. मार्क्सच्या तत्त्वव्यूहाची सैद्धान्तिक बैठक त्याने तत्कालीन जर्मन तत्त्वविचारांची जी समीक्षा केली, तीमध्ये दिसते. ही चिकित्सक समीक्षा व त्यातून स्पष्ट झालेला त्याचा तत्त्वव्यूह मानवजातीच्या इतिहासाचे वास्तव रूप आपल्यासमोर उभे करतो.

तरुण मार्क्सने आपल्या क्रांतिकारक जीवनाच्या प्रारंभीच लिहिले आहे : ' जर्मनीपुरता विचार करायचा म्हटला, तर धर्माची चिकित्सा बहुतांशी पूर्ण झाली आहे. धर्मचिकित्सा किंवा समीक्षा ही समग्र समीक्षेचा आधार आहे. ' पुढे तो म्हणतो, ' धर्मावरील किंवा स्वर्गकल्पनेवरील टीकेचे रूपांतर राजकीय जीवनाच्या समीक्षेत केले पाहिजे. '

वरील उद्दिष्टाची परिपूर्ती मार्क्सने आपल्या पुढील जीवनक्रमामध्ये करण्याचा प्रयत्न केला. आपल्या बहुतेक प्रमुख पुस्तकांच्या नावांमध्ये ' Critique ' म्हणजे ' समीक्षा ' असा उपमथळा त्याने कटाक्षाने दिला आहे. मार्क्स मानवी अस्तित्वाचा जीवनपट ऐतिहासिक दृष्टिकोणातून आपल्यासमोर ठेवतो. मानवी जीवन पूर्वप्राप्त गृहीतकल्पनांच्या आधाराने समजून घेता येणार नाही, हे तो बजावून सांगतो. कारण प्रत्यक्षगत वास्तवाला जर आपण सामोरे गेलो नाही, तर चिद्‌वादी तत्त्वप्रणालीने मानवी अस्तित्वाभोवती जे रहस्यमय गूढतेचे वलय निर्माण केले आहे, त्या वलयामागे दडलेले सत्य आपल्याला कधीच दिसणार नाही. धर्मप्रणीत कल्पनाबंधांमागील रहस्य जसे उलगडणार नाही, तसेच भांडवली अर्थशास्त्राने त्रिकालाबाधित सत्ये म्हणून घोषित केलेल्या प्रमेयार्थांमागील (Categories) भीषण वास्तवही आपल्याला समजणार नाही. ही चिद्‌वादी विश्वदृष्टिकोणाने प्रवर्तित केलेल्या आकलनप्रक्रियेची किंवा विचारपद्धतीची किमया आहे. म्हणून धर्मसमीक्षा ही समग्रसमीक्षेची आधारशिला आहे असे मार्क्स म्हणतो. कारण धर्म हा मानवी आत्मदुराव्याचे दृढीकरण प्रमाण मानतो. ही मानवी परात्मता, स्वतः-पासून विलग होण्याचा हा मनोव्यापार, पवित्र व अपवित्र या भेदावर उभे राहिलेले स्तरात्मक मानवी समाजजीवन, प्रत्यक्ष सृष्टी व अतिभौतिकता या सर्व

भेदांनाही धर्म प्रमाण मानतो; म्हणूनच मार्क्सच्या तत्त्वव्यूहाला धर्मसमीक्षेचा जो आधार आहे, तो समजून घेतला पाहिजे. धर्मसमीक्षेमुळेच विश्व, मानव व त्याचे सामाजिक जीवन यांच्या परस्परसंबंधांचे मार्क्सचे आकलन स्पष्ट झाले असून त्याची मानवनिष्ठ नैतिक भूमिका व क्रांतिकारक कृतिशीलता यांमधील सुसंवादित्व अधिक अर्थपूर्ण झाले आहे.

मार्क्सच्या या भूमिकेचे नेमके आकलन त्याच्या सर्वच टीकाकारांना झाले होते, असे म्हणता येत नाही. त्यामुळे बालपणी मार्क्सवर योग्य ते धार्मिक शिक्षणाचे संस्कार न झाल्यामुळे पारंपरिक धार्मिक अनुभवांपासून तो वंचित राहिला; व पुढे तरुणपणी हेगेल व त्याच्या शिष्यांच्या पुरोगामी विचारांच्या प्रभावामुळे त्याचा धर्मविरोधी व निरीश्वरवादी दृष्टिकोण दृढ झाला, असा त्यांनी निष्कर्ष काढला. या कारणमीमांसेतून असे सूचित होते, की तरुण मार्क्स स्वतंत्रपणे विचार करायला असमर्थ होता. हा समज कसा चुकीचा आहे हे प्रथम पाहिले पाहिजे.

मार्क्सवर बालपणी शालेय जीवनात झालेल्या धार्मिक संस्कारांबाबत बराच पुरावा उपलब्ध आहे. तसे पाहिले तर मार्क्सच्या आईवडिलांची घराणी ज्यू धर्मपरंपरेचे पालन करणारी होती. त्यामुळे मार्क्सच्या व्यक्तिमत्त्वावर या दोन्ही घराण्यांच्या परंपरेचा पडलेला प्रभाव नाकारता येत नाही, असे मार्क्सचे एक चरित्रकार डेव्हिड मॅक्लेलान म्हणतात.[१] अर्थात या संस्कारांच्या प्रभावाचे अचूक मूल्यमापन करणे मात्र कठीण आहे, असे त्यांचे मत आहे. मार्क्सचा पिता हेन्रिक मार्क्स याच्या व्यक्तिमत्त्वामध्ये ज्यू धर्मपरंपरेचे संस्कारविशेष मात्र क्षीण व ऐहिक रूपात दिसतात. हेन्रिक मार्क्सच्या उदारमतवादी दृष्टिकोणाबद्दल मात्र दुमत होण्याचे कारण नाही. शतकानुशतकांच्या सनातनी ज्यू परंपरेच्या प्रभावापासून तो मुक्त होता. ज्यू धर्मीयांना भेदभावाने वागविले जाते याची त्याच्या मनात खंत होती. ते भेदभाव नाहीसे व्हावेत म्हणून त्याने आपल्या परीने प्रयत्नही केले. परंतु या प्रयत्नांना यश येण्यासारखी परिस्थिती नव्हती. म्हणूनच त्याने ख्रिश्चन धर्माचा स्वीकार केला. परंतु त्याच्या जीवनदृष्टीवर मात्र प्रबोधनकालीन मानवतावादी मूल्यांचाच अधिक प्रभाव होता. परंपरावादी ज्यू धर्माचे त्याला आकर्षण नव्हते. त्याच्या दृष्टिकोणावर अठराव्या शतकातील फ्रेंच बुद्धिप्रामाण्यवादाचा पगडा होता. त्याची नात, एलिनर मार्क्स हिने आपल्या आजोबांविषयी लिहिले आहे : 'He was steeped in the French ideas of the eighteenth century on politics, religion, life and art. He knew his Voltaire and Rousseau by heart.'[२] त्याची ईश्वरावरील श्रद्धा नैतिकतेने प्रेरित झालेली होती. आपल्या मुलाला त्याने एका पत्रात जो उपदेश केला आहे, त्यात त्याचा जीवनाकडे पाहण्याचा दृष्टिकोण प्रतिबिंबित झाला आहे. त्या पत्रात तो लिहितो : 'ईश्वरावरील श्रद्धा हाच नैतिकतेचा आधार आहे. तुला ठाऊक आहे, की मी धर्मांध माणूस नाही. परंतु मला असे वाटते, की माणसाला आज ना उद्या श्रद्धेची गरज ही भासतेच. माणसाच्या आयुष्यात केव्हा केव्हा असे क्षण येतात की, परमेश्वराला नाकारणारा माणूसही परमेश्वरासमोर नतमस्तक होतो.'[३]

मार्क्सचे आपल्या पित्यावर उत्कट प्रेम होते. तसेच, ज्यू परंपरेनुसार पितृप्रधान कौटुंबिक व्यवस्थेचा पिता-पुत्रांच्या कौटुंबिक संबंधावर झालेला परिणामही नाकारता येत नाही. त्यामुळे मार्क्सच्या सुरुवातीच्या वैचारिक जडणघडणीचा विचार करताना त्याच्या पित्याच्या व्यक्तिमत्त्वाचा प्रभाव विचारात घ्यावा लागतो. मार्क्सच्या शालेय जीवनामध्ये या संस्कारांचे पुरावे दिसतात. शाळा सोडताना घेण्यात आलेल्या परीक्षेत त्याने जे निबंध लिहिले, त्या निबंधांत या संस्कारांचा आपल्याला प्रत्यय येतो. 'धर्म' या विषयावरील निबंधात मार्क्स म्हणतो : 'मानवजातीचा इतिहास आपल्याला ख्रिस्ताशी एकरूप होण्याची अपरिहार्यताच शिकवितो. ख्रिस्ताशी झालेल्या या मीलनामध्ये सर्वप्रथम आपण आपल्या प्रेमळ नजरेने ईश्वराचे रूप न्याहाळतो. ईश्वराविषयी वाटणारी कृतज्ञतेची उत्कट भावना आपल्या हृदयात उचंबळून येते आणि आनंदोत्साहाने आपण त्याच्या समोर गुढघे टेकून लीन होतो.

'व्यक्तिमात्रांचा किंवा माणसाच्या जीवनाचा विचार जेव्हा आपल्या मनात येतो, तेव्हा आपल्याला कोणता अनुभव येतो ? आपल्याला माणसाच्या हृदयात नेहमीच दिव्यत्वाचा (Divinity) स्फुलिंग दिसतो. श्रेयाकांक्षेने झपाटून गेलेले, उत्कट ज्ञानलालसेने आणि





सत्याचा शोध घेण्यासाठी प्रयत्नशील असलेले माणसाचे रूप आपण पाहतो.'[४]

मार्क्सच्या शालेय जीवनातील अखेरीच्या काळात (१८३५) लिहिलेल्या या निबंधात जे विचार त्याने प्रकट केले आहेत, त्यांवर त्याचा पिता व त्याचा धर्मोपदेशक शिक्षक, जोसेफ कुप्पर (Pastor Josef Kuppr) यांचा प्रभाव दिसतो. कुप्पर हेन्रिक मार्क्सचा मित्र. त्याच्या धार्मिक विचारांवर कान्टचा प्रभाव होता. त्याला माणसाच्या नैतिक जीवनाबद्दल अधिक आस्था होती. संकुचित सांप्रदायिकतेचा धिक्कार करून त्याने ख्रिस्ताचे जीवन व त्याचा मानवतावादी धर्म यांचीच शिकवण ट्रायरच्या चर्चमध्ये दिली. मार्क्सच्या या धार्मिक विचारांमध्ये पारंपरिक परमार्थ-शास्त्रप्रणीत व अनुभवातीत ईश्वराचा मात्र उल्लेख आढळत नाही. त्याच्या विचारावर जर्मन प्रबोधन-कालीन मानवतावादाची छाप दिसते. ईश्वर, निसर्ग, विश्व या संज्ञा त्याने समानार्थी उपयोजिलेल्या दिसतात.

मार्क्सवर बालपणात धार्मिक संस्कार न झाल्या-मुळे तो निरीश्वरवादी झाला, हा निष्कर्ष निराधार व अयोग्य आहे. बालपणात व नंतरही तत्कालीन परि-स्थितीनुरूप जे धार्मिक संस्कार यथोचित होते, ते झाले होते. ख्रिश्चन धर्मातील काही तत्त्वांनी, शिकवणीने मार्क्सचे संवेदनाशील मन प्रभावित झाले होते. याचे प्रत्यंतर त्याने आपल्या निबंधात व्यक्त केलेल्या विचारां-वरूनही येते. अर्थात तो निस्सीम ख्रिश्चन धर्मप्रवृत्तीचा होता किंवा नाही, हा एक वेगळा प्रश्न आहे.

हेगेल व त्याच्या शिष्यांच्या संदर्भात जी कारण-मीमांसा मांडली जाते, तीदेखील मार्क्सप्रणीत निरी-श्वरवादाविषयीच्या उथळ आकलनावर आधारलेली आहे. कारण, एक म्हणजे प्रचलित तत्त्वविचारांना भाबडेपणाने मान्यता देणाऱ्यांपैकी मार्क्स नव्हता. तसेच, हेगेलच्या सर्वच शिष्यांच्या निरीश्वरवादी भूमिकेला सुसंगत व सखोल तत्त्वविचारांचा आधार होता, असेही म्हणता येत नाही. हेगेलच्या बाबतीत तर हा प्रत्यय प्रकर्षाने जाणवतो. हेगेलला धर्माचे कर्मकांडयुक्त लौकिक स्वरूप जरी मान्य नव्हते, तरी देखील तो छुपा धर्मनिष्ठ व ईश्वरवादीच आहे, असे मार्क्सचे मत होते. पुढे हेगेल, तरुण डावे हेगेलवादी, फॉइरबाख यांचा अधिक विस्ताराने परामर्श घेतला आहे. मार्क्सने कोण-ताही विचार किंवा तत्त्वप्रणाली भाबडेपणाने, चिकित्सा न करता मान्य केली नाही. मार्क्सचा निरीश्वरवाद ही त्याच्या तात्त्विक धर्ममीमांसेची फलनिष्पत्ती आहे व ती त्याच्या विश्वदृष्टिकोणाशी व मानवनिष्ठ जीवन-दृष्टीशी सुसंगत आहे.

मार्क्सच्या निरीश्वरवादाचे असेही स्पष्टीकरण करण्यात येते की, त्याने डावपेचात्मक उपयुक्ततेच्या दृष्टीनेच निरीश्वरवादाचा आग्रह धरला. म्हणजे, सत्ताधारी वर्गाच्या हातातले एक साधन म्हणून धर्माचा जो उपयोग केला जातो, त्यालाच मार्क्सचा प्रामुख्याने आक्षेप होता. त्याचा निरीश्वरवाद म्हणजे धर्मगुरू किंवा पुरोहितशाही यांच्याविरुद्ध त्याने केलेले वाग्युद्ध. यातून असे सूचित केले जाते, की जेव्हा धर्म ही सत्ताधारी वरिष्ठ वर्गाच्या हितसंबंधांचे रक्षण करणारी प्रातिनिधिक शक्ती नसते, तेव्हा मार्क्सला हा घटक महत्त्वाचा वाटत नाही. हे स्पष्टीकरणही मार्क्सची तत्त्वदृष्टी योग्य रीतीने समजून न घेतल्यामुळे मांडले जाते. मार्क्सचा धर्मविरोध मूलभूत स्वरूपाचा होता. त्याच्या या मूलभूत तात्त्विक भूमिकेची चाहूल तरुण-पणी त्याने डॉक्टरेटसाठी जो प्रबंध लिहिला, त्याच्या प्रस्तावनेतील निवेदनावरूनही येते.[५] त्याने धर्म, पुरोहितशाही यांनाच केवळ विरोध केला असे नाही, तर ईश्वराचे अस्तित्वही नाकारले. प्रारंभीची त्याची ही भूमिका मात्र मानवी स्वसंवेद्यतेचे (Self-consciousness), जाणिवेचे, स्वयंप्रेरणेचे महत्त्व प्रतिपादन करणारी होती. ग्रीक अभिजात तत्त्वज्ञानाचा अभ्यास करीत असताना मार्क्सच्या असे लक्षात आले की, ॲरिस्टॉटलोत्तर तत्त्वविचारांमध्ये मानवी स्वसंवे-द्यतेचे सर्व अंगांनी विश्लेषण करण्यात आले आहे. तरुण हेगेलवाद्यांच्या तत्त्वविचारामध्ये ही प्रधान संकल्पना होती. हेगेलनेदेखील ॲरिस्टॉटलोत्तर काळातील तत्त्व-विचारांमध्ये प्रामुख्याने मांडलेल्या या संकल्पनेचा निर्देश केला आहे, परंतु हेगेलच्या चिद्वादी तत्त्वदृष्टीने सीमित झालेल्या या संकल्पनेला तरुण हेगेलवाद्यांनी चिद्वादाच्या कोंदणातून बाहेर काढले. त्यांनी तिला प्रत्यक्ष मानवी संज्ञेचा, जाणिवेचा, प्रेरणेचा संदर्भ दिला व त्यातून एक निरंकुश असा तत्त्वविचार बनविला. त्यांच्या दृष्टीने माणसांच्या जाणिवेचा विकास अखंडपणे होत असतो. विकासाची ही प्रक्रिया चालू असताना माणसाच्या असे लक्षात येते, की ज्या चिद्वादी शक्तींचे अस्तित्व–उदाहरणार्थ; धार्मिकता-

अनुक्रमणिका

मानवी स्वसंवेदनेपासून (Self-consciousness) विलग, स्वतंत्र कल्पिलेले असते, ती खरे म्हणजे, मानवी संज्ञेचीच निर्मिती असते. हेगेलने तत्त्वज्ञान व धर्म यांची एकात्मता गृहीत धरलेली आहे. हेगेलचा हा चिद्वादी दृष्टिकोण मार्क्स व तरुण हेगेलवाद्यांना मान्य नव्हता. त्यांनी मानवी संज्ञेला प्रमाण मानले व तत्त्वमीमांसेच्या साहाय्याने तिच्या विकासाच्या आड येणाऱ्या सर्व शक्तींचा व विचारांचा परामर्श घेऊन त्यांचे खरे स्वरूप उघड केले. परंतु या ठिकाणी एक गोष्ट लक्षात ठेवली पाहिजे. ती म्हणजे मानवी संज्ञेच्या आकलनाबाबत मार्क्स व तरुण हेगेलवाद्यांच्या तत्त्वदृष्टीमध्ये मूलभूत फरक आहे. तरुण हेगेलवादी मानवी संज्ञेला स्वयंभू मानतात. मार्क्सच्या दृष्टीने मानवी संज्ञेसंबंधीचे हे आकलनही विपर्यस्त आहे. या दोन दृष्टिकोणांतील मूलभूत भेदाचेअधिक विवेचन पुढे केले आहे.

आतापर्यंत मार्क्सच्या निरीश्वरवादासंबंधी, मुख्यत्वेकरून त्याच्या व्यक्तिगत जीवनाशी संबंधित अशी जी टीका केली जाते, तिचा विचार केला. अशा प्रकारची टीका ही बरेच वेळा पूर्वगृहदूषित दृष्टिकोणातून किंवा जाणूनबुजून मार्क्सविरोधी भूमिकेतून केली जाते. तसेच, मार्क्सचा एकूण दृष्टिकोण कसा भिन्न आहे हे समजून न घेतल्यामुळे ही अशी टीका केली जाते. अशा स्वरूपाच्या विश्लेषणाचा मार्क्सचा निरीश्वरवाद समजून घेण्याच्या दृष्टीने उपयोग होत नाही. मार्क्सची धर्मचिकित्सा व ईश्वराचे अस्तित्व अमान्य करणारी त्याची तत्त्वदृष्टी त्याच्या द्वंद्वात्मक जडवस्तुवादी तत्त्वव्यूहाचा अविभाज्य भाग आहे. त्याचा क्रांतिकारक, कृतिप्रवण व परिवर्तनवादी मानवतावाद या भूमिकेशिवाय उभाच राहू शकला नसता. मार्क्सने 'संपूर्ण मानवाच्या (the total man) शक्यतेचे व त्याच्या सामाजिक जीवनाचे स्वप्न पाहिले. या संपूर्ण मानवाच्या जीवनाचा अर्थ त्याच्या नैतिक स्वातंत्र्यात असून हे नैतिक स्वातंत्र्य त्याच्या सामाजिक नैतिकतेला विरोधी नाही, असे मार्क्सचे प्रतिपादन आहे. त्यासाठी धर्म, ईशतत्त्व इत्यादी कोणत्याही बाह्य चिद्वादी शक्तींच्या मदतीची गरज नाही, अशी त्याची भूमिका आहे. मार्क्सच्या दृष्टीने व्यक्तिमात्रांची जबाबदारी म्हणजे त्यांची सामाजिक नैतिकता. माणसाच्या सामाजिक जीवनाचे हे आकलनच माणसाला धार्मिकतेच्या पाशातून मुक्त करू शकेल.

– २ –

१८३६ साली बर्लिन विश्वविद्यालयात प्रवेश मिळविल्यानंतर मार्क्सच्या विचारविश्वात मोठे परिवर्तन झाले. बॉन विश्वविद्यालयात आणि तत्पूर्वीही जोपासलेला त्याचा व्यक्तिवादी, रोमँटिक व चिद्वादी दृष्टिकोण हळूहळू वितळू लागला. या व्यक्तिवादी रोमँटिक वृत्तीमुळेच प्रथम तो कान्ट व फिक्टे यांच्या चिद्वादी विचारांकडे आकर्षित झाला. वास्तवापासून विलग अशी उच्चतम अमूर्त शक्ती, चेतनतत्त्व अधांतरी नांदत असते व तेच या वास्तवाचे आदितत्त्व व नैतिक अधिष्ठान होय, अशी या चिद्वादी तत्त्वविचारामागील श्रद्धा होती. हेगेलच्या तत्त्वविचारांचे अधिष्ठान चेतनरूप प्रज्ञातत्त्वच आहे. हेगेलच्या या संकल्पनात्मक प्रज्ञावादाला, किंवा बुद्धिप्रामाण्यवादाला (Conceptual rationalism) मात्र मार्क्सने आरंभीच्या या काळात नाकारले. परंतु त्याच्या मनातील संदेह, द्वंद्व नाहीसे झाले नव्हते. तत्त्वज्ञानाच्या अध्ययनामुळे त्याची जिज्ञासा वाढत होती. या जिज्ञासेमुळेच या काळात त्याने हेगेलच्या संपूर्ण तत्त्वव्यूहाचा अभ्यास केला. हेगेलच्या तत्त्वविचारांवर चर्चा करण्यासाठी तो तरुण हेगेलवाद्यांच्या क्लबचा सभासदही झाला. हेगेलने प्रज्ञातत्त्व अधांतरी नांदत नसून ते विश्वांतर्गतच असते असे मानले. त्याच्या तत्त्वव्यूहाला विश्व व मानव यांच्या परस्परसंबंधांच्या इतिहासाचा आधार आहे. विश्वाचे रहस्य समजून घेण्यासाठी त्याने ज्या द्वंद्वात्मक विचारपद्धतीचा अवलंब केला, ती विचारपद्धती मार्क्सच्या दृष्टीने महत्त्वाची होती. आपल्या मनातील आंतरिक संदेह, द्वंद्व या विचारपद्धतीच्या साहाय्याने नाहीसा करता येईल, असा मार्क्सला विश्वास वाटू लागला. १८३७ साली आपल्या पित्याला लिहिलेल्या पत्रात त्याच्या दृष्टिकोणात होणाऱ्या या परिवर्तनाचे प्रतिबिंब दिसते.[६] कान्ट व फिक्टे यांच्या चिद्वादी विचारांचे अमूर्त स्वरूप त्याच्या लक्षात आले. जे चिद्‌तत्त्व किंवा प्रज्ञातत्त्व वास्तवापासून विलग आहे, असे मानले होते, त्याचे वास्तवाशी काही नाते आहे की नाही, असा प्रश्न त्याच्यापुढे उभा राहिला. हा तणाव हेगेलच्या तत्त्वव्यूहांतर्गतच मार्क्सला जाणवला. म्हणून, हे प्रज्ञातत्त्व वास्तवातच, माणसाच्या ऐहिक जीवनातच शोधण्याचा प्रयत्न त्याने सुरू केला. (I arrived at the point of seeking the idea in reality

itself. If previously the gods head dwelt above the earth, now they became its centre'). जे चेतनतत्त्व वास्तवापासून वेगळे आहे असे चिद्वादी तत्त्वविचार मानतो, त्याचा उगम माणसाच्या ऐहिक जीवनातच होतो, या निष्कर्षाप्रत मार्क्स येऊन ठेपला. हेगेलच्या तत्त्वव्यूहातील, विशेषतः त्याच्या डायलेक्टिक्समध्ये अंतर्भूत असलेल्या चिद्वादी तत्त्वदृष्टीचे विपर्यस्त स्वरूप स्पष्ट करून त्या विचारपद्धतीला त्याने माणसाच्या सामाजिक जीवनाच्या आशयाचे परिमाण दिले. मार्क्सने हेगेलच्या तत्त्वविचारांचे जरी कठोरपणे परीक्षण केले, तरी हेगेलच्या विचारपद्धतीमध्ये अंगभूत असलेल्या परिवर्तनशील गृहीतकाचे त्याने स्वागत केले. कारण द्वंद्वात्मक विचारपद्धतीमधील सर्जनशीलता मार्क्सच्या तेव्हाच लक्षात आली होती.

या परिवर्तनाला चालना व वेग कसा मिळाला? हेगेलच्या तात्त्विक व ऐतिहासिक दृष्टीचा जर्मनीतील तरुण विचारवंतांच्या पिढीवर मोठा प्रभाव होता. कार्ल मार्क्स हा त्यांपैकी एक. परंतु लवकरच पंचविशी ओलांडण्यापूर्वी तो या प्रभावापासून मुक्त झाला. 'A Contribution to the Critique of Political Economy' या १८५९ साली लिहिलेल्या आपल्या पुस्तकाच्या प्रस्तावनेत मार्क्स म्हणतो,

'In the year 1842-43, as editor of the "Rheinische Zeitung", I first found myself in the embarrassing position of having to discuss what is known as material interest.'[७]

'ऱ्हायनिश झायटुंग' या प्रागतिक विचारांच्या बूर्ज्वा वर्तमानपत्राचा संपादक म्हणून काम करताना त्याच्या विचारविश्वाला एक नवीन क्रांतिकारक परिमाण लाभले. क्रांतिकारक विचार मांडणारा एक धडाडीचा संपादक या नात्याने अनेक सामाजिक व राजकीय घटनांमध्ये तो गोवला गेला. आतापर्यंत तो हेगेलच्या तत्त्वविचाराने भारलेला होता. त्यामुळे सामाजिक जीवनामध्ये विचार व संस्कृती हेच प्रमुख आधारस्तंभ असतात, असा एक गाढ विश्वास सर्वच तरुण हेगेलवाद्यांप्रमाणे त्याच्याही मनात दृढ झाला होता. परंतु संपादकत्वाच्या वरील जबाबदारीमुळे त्याचा सामाजिक, राजकीय व आर्थिक– म्हणजे समाजाच्या भौतिक, ऐहिक जीवनाला भेडसावणाऱ्या प्रश्नांच्या स्वरूपाशी परिचय झाला. केवळ विचारांनाच प्राधान्य देऊन विचारांच्याच पातळीवर जीवनाचे आकलन करू पाहणारा दृष्टिकोण भ्रामक होता, हे मार्क्सच्या लक्षात आले. कारण या चिद्वादाच्या साहाय्यानेच सामाजिक जीवनातील प्रतिगामी शक्तींचे हेतू जोपासले जात होते, व त्यांच्या हिताचे रक्षणही केले जात होते. हेगेलच्या इतिहासाच्या तत्त्वज्ञानाचा पिळवणुकीवर आधारलेल्या समाजातील स्तरनिष्ठ वर्गरचनेला एक मोठाच आधार मिळाला. या तत्त्वज्ञानानुसार सामाजिक घडामोडींचे उत्तरदायित्व माणसांकडे नसते. माणूस इतिहासाच्या, चेतनतत्त्वाच्या हेतूंची परिपूर्ती करणारे एक साधन असते. त्यामुळे स्तरनिष्ठ रचनेची व समाजात विशेषाधिकार धारण करणाऱ्या वरिष्ठ वर्गाच्या अवास्तव प्रतिमेची प्रतिष्ठा सामाजिक मनात दृढ होते. एक प्रतीकात्मक श्रेष्ठता या वर्गांना लाभते; व वास्तव व प्रतीकात्मक द्वंद्वाने सामाजिक मानसिकता दुभंगते. सामाजिक विषमता, अन्याय, पिळवणूक, क्रौर्य या मानवी कृत्यांची कारणमीमांसा सामाजिक वास्तवाच्या माणसांच्या परस्परसंबंधांच्या आधारावर केली जात नाही. कारण प्रचलित सामाजिक व्यवस्थेच्या चौकटीला दृढ करणाऱ्या विचारांचे स्वरूप पूर्वप्राप्त व स्वयंभू मानले जाते; आणि सामाजिक अन्यायांचा उगम दैवी योजनेत शोधण्याचा प्रयत्न केला जातो.

नोव्हेंबर १८४२ मध्ये अर्नाल्ड ऱ्यूजला लिहिलेल्या पत्रात मार्क्स म्हणतो,

'...For religion in itself is without content, it owes its being not to heaven but to the earth, and with the abolition of distorted reality, of which it is the theory, it will collapse of itself.'[८]

धर्माच्या बाबतीत मार्क्सपुढे काही मूलभूत प्रश्न होते. धर्म, ईश्वर, परतत्त्व इत्यादी संकल्पनांचे उगमस्थान कोठे असते? या संकल्पना आकाशातून मानवी मनात प्रवेश करतात, की सामाजिक पोकळीत आपोआप त्यांचा जन्म होतो? या घटिताचा व्यक्तिमात्रांच्या केवळ व्यक्तिगत मानसिकतेशीच संबंध असतो का, की माणसांच्या सामाजिक जीवनाशी ते निगडित असते? भांबावलेल्या असहाय मानवी मनाला या

संकल्पना जो दिलासा देतात, त्याचे स्वरूप काय असते ? धर्माची ही भ्रामक गुंगी का टिकून राहते ? धार्मिकता, ईश्वरावरील श्रद्धा हे सर्व भ्रममूलक आहे, असा कितीही प्रचार केला, तरी मानवी मन या भ्रामक कल्पनांचा त्याग करीत नाही. याचा अर्थ, माणूस ज्या पद्धतीने जीवनाचा, विश्वाचा अर्थ समजून घेतो, ती पद्धती चुकीची आहे. मार्क्स मानवी जीवनाचा विचार विश्वांतर्गत सामाजिक जीवनाच्या संदर्भातच करतो. सामाजिक जीवनाच्या किंवा विश्वाच्या बाहेर मानवाचे नाते एका अमूर्त शक्तीशी, चित्-तत्त्वाशी केवळ विचाराच्या किंवा संज्ञेच्या पातळीवर कल्पून तेच खरे आहे असे मानल्यामुळे माणसाचा भ्रम टिकून राहतो. या भ्रामक संकल्पना माणसाच्या प्रत्यक्ष सामाजिक जीवनक्रमात उद्भवतात. परंतु चिद्वादी दृष्टिकोणानुसार माणसाचे व्यक्तिगत व सामाजिक जीवन स्वयंभू तत्त्वसंकल्पनांवर अधिष्ठित असते. माणसाच्या या विपर्यस्त चिद्वादी आकलनातच धर्माची निर्मिती होते. बंदिस्त सामाजिक जीवनाच्या चौकटीत विपर्यस्त आकलनाला दुसरा पर्यायच नसतो. म्हणून मार्क्स म्हणतो, धार्मिकतेचे खरे अधिष्ठान माणसाच्या भौतिक परिस्थितीत, सामाजिक वास्तवात असते. जोपर्यंत माणसाच्या ऐहिक जीवनामध्ये परिवर्तन होत नाही, तोपर्यंत त्याच्या जाणिवेला व्यापून राहिलेल्या धर्म, ईश्वर, परतत्त्व या संकल्पनांचे आकर्षणही नाहीसे होणार नाही. धर्म आणि माणसाचे ऐहिक जीवन यांचे हे नाते जर समजले नाही, तर धर्म मानवी मनावर जो जबरदस्त प्रभाव गाजवितो, त्याचे कारण समजणार नाही. " Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Laws–Introduction " या १८४३–४४ साली लिहिलेल्या लेखात मार्क्सने हे नाते फार चांगल्या प्रकारे विशद केले आहे. या नात्याचे स्वरूप किती निकटचे व अंतर्व्यापी आहे हे समजावून सांगताना तो एकांगी भूमिका घेत नाही. धर्म ही माणसाची अफू आहे, असे जेव्हा मार्क्स म्हणतो, तेव्हा अफूमुळे माणसाला गुंगी येते इतकेच अभिप्रेत नाही; तर अफूमुळे माणसाची वेदना कमी होऊन तो तात्पुरते व भ्रामक का होईना, मानसिक सुख अनुभवतो. धर्माकडून मिळालेल्या सांत्वनामुळे तो सुखावतो याचीही मार्क्स नोंद घेतो. मार्क्सचे हे सर्वच विवेचन खाली उद्धृत केले आहे :

' जर्मनीपुरती धर्मसमीक्षा प्रामुख्याने पूर्ण झाली आहे. धर्मसमीक्षा ही समग्रसमीक्षेचा आधार आहे.

' अधार्मिक समीक्षेची बैठक पुढीलप्रमाणे विशद करता येईल : माणूस धर्म निर्माण करतो. धर्म माणसाची निर्मिती करीत नाही. जो स्वतःला अजून ओळखू शकत नाही, किंवा जो आत्मभान हरवून बसला आहे, अशा माणसाची धर्म ही स्वसंवेदना; स्वत्वाची जाणीव (Self consciousness) आहे. तो त्याचा आत्मसन्मान (Self-esteem) आहे. परंतु माणूस म्हणजे या जगाच्या बाहेर नांदणारे अमूर्त अस्तित्व नाही. माणूस म्हणजे माणसाचे जग, राष्ट्र व समाज. हे राष्ट्र व समाज धर्माची निर्मिती करतात. हा धर्म म्हणजे विपर्यस्त वैश्विक जाणीव (World-consciousness). कारण राष्ट्र आणि समाज हेच एक उफराटे, विपर्यस्त स्वरूपाचे जग आहे. धर्म ही या जगाची सैद्धान्तिक आधारशिला आहे. तो त्याचा संक्षिप्त ज्ञानकोश आहे. त्याच्या तर्कशास्त्राचा लोकप्रिय आकृतिबंध आहे. धर्म ही या जगाची आध्यात्मिक प्रतिष्ठा, उत्साह, नैतिक आधारशक्ती व गंभीर समग्रता आहे. धर्म हे या विपर्यस्त जगाच्या सांत्वनाचे व समर्थनाचे वैश्विक उगमस्थान आहे. धर्म म्हणजे मानवी सारतत्त्वाची (human essence) चमत्कारिक परिपूर्ती. कारण खरे म्हणजे, मानवी सारतत्त्व म्हणून वास्तवात काहीही अस्तित्वात नसते. म्हणून धर्माविरुद्ध संघर्ष म्हणजे अप्रत्यक्ष रीत्या या विपर्यस्त जगाविरुद्ध संघर्ष; कारण धर्म या जगाचा आध्यात्मिक परिमळ आहे.

' धार्मिक क्लेश हे माणसाच्या प्रत्यक्ष यातनामय जीवनाचे एकाच वेळी व्यक्त झालेले रूपही असते, व त्या रूपाद्वारे नोंदविलेला त्या जीवनाचा तो धिक्कारही असतो. धर्म म्हणजे पीडित, दुःखी मानवप्राण्याने सोडलेला निःश्वास. धर्म म्हणजे हृदयहीन जगाचे हृदय, आणि उदासीन परिस्थितीतले चैतन्य आहे. धर्म ही मनुष्यमात्रांची अफू आहे.

' धर्म हे माणसाचे भ्रामक सुख आहे. म्हणून त्याचा अंत होणे जरुरीचे आहे. परंतु त्या जागी माणसाचे खरे सुख प्रत्यक्षगत करणे तितकेच आवश्यक आहे. ज्या समाजव्यवस्थेमध्ये धर्मासारख्या भ्रमांची, आभासांची माणसाला गरज भासते, ते

भ्रम व आभास नष्ट करण्याची मागणी करणे म्हणजे, त्या समाजव्यवस्थेलाच उद्‌ध्वस्त करण्याची मागणी करण्यासारखे आहे. धर्मचिकित्सा म्हणजे माणसाच्या दुःखाश्रूंना कारणीभूत झालेल्या सामाजिक परिस्थितीची चिकित्सा होय; कारण धर्म माणसाच्या दुःखाश्रूंनी भिजलेल्या जगाभोवतालचे एक वलय आहे.

'धर्मचिकित्सा माणसाचा भ्रमनिरास करते. भ्रममुक्त झालेला माणूस विचार करू शकतो, कृतिशील होतो. आपले विचार व कृती यांनी भोवतालचे वास्तव समजून घेऊन त्याला तो आपल्या श्रेयानुरूप आकार देतो. मानवी अस्तित्वालाच तो केंद्रस्थानी मानतो. धर्म हा खरे म्हणजे भ्रममूलक सूर्य आहे. जोपर्यंत माणूस स्वतःला केंद्रस्थानी मानून स्वतःभोवती फिरत नाही, तोपर्यंत आभासांची वलये निर्माण करणारा धर्मभास्कर माणसांभोवती फिरत राहतो.

'वास्तवापलीकडे कल्पिलेले जग एकदा विरून गेले, की ऐहिक जगाचे सत्य निर्विवादपणे सिद्ध केले पाहिजे. इतिहासापुढील ती मोठी कामगिरी आहे. धार्मिकतेची जी रूपे मानवी आत्मदुराव्याला जन्म देतात, त्या रूपांमागे दडलेले सत्य स्पष्ट करून ऐहिक जगामध्ये भौतिक स्तरावर नांदणाऱ्या रूपांचे सत्य स्वरूपही उघड करायचे आहे. इतिहासाला साहाय्यभूत होणाऱ्या तत्त्वज्ञानासमोर ही तात्कालिक स्वरूपाची कामगिरी आहे. म्हणजे, स्वर्गचिकित्सेचे रूपांतर ऐहिक जगाच्या चिकित्सेत, धर्मचिकित्सेचे रूपांतर विधिनियमांच्या (criticism of law) चिकित्सेत व परमात्रशास्त्र (theology) चिकित्सेचे रूपांतर राजकीय जीवनाच्या चिकित्सेत होईल.'[९]

मार्क्सच्या दृष्टीने[१०] धार्मिक परात्मभावाची प्रक्रिया माणसाच्या जाणिवेमध्ये घडते. माणसाच्या आंतरिक विश्वाशी तिचा संबंध असतो. याविरुद्ध माणसाच्या प्रत्यक्ष ऐहिक जीवनामध्ये भौतिक स्तरावर आर्थिक परात्मतेची प्रक्रियाही चालू असते. माणूस जेव्हा वास्तवाशी भिडून आपल्या जीवनाचा, विश्वाचा अर्थ समजून घेण्याचा प्रयत्न करीत असतो, तेव्हा त्याच्या जाणिवेमध्ये एक विपर्यस्त जग आकारत असते. या निर्मितीशी पहिल्या प्रक्रियेचा संबंध असतो. दुसऱ्या प्रक्रियेचा संबंध माणसाच्या ऐहिक जीवनातल्या धडपडीशी असतो. माणूस जिवंत राहण्यासाठी प्रयत्न करीत असतानाच समूह किंवा सामाजिक जीवन निर्माण करतो. या सामाजिक जीवनाचे महत्त्वाचे अंग म्हणजे माणसांचे परस्परांमधील संबंध. या परस्परसंबंधांच्या स्वरूपात कालौघात परिवर्तन घडते व या संबंधांनाही एक विकृत, विपर्यस्त स्वरूप प्राप्त होते. मानवी जीवनाचे दोन स्तरांवर जे विभाजन होते, त्याच्या या दोन बाजू आहेत. त्यांचा परस्परांशी अतूट संबंध आहे. म्हणूनच मार्क्स म्हणतो, 'धार्मिकतेतून निर्माण झालेले जग हे एका ऐहिक जगाचेच परिवर्तित रूप होय.' ('The religious world is but the reflex of the real world.')[११]

माणसाच्या ऐहिक जीवनातील दैन्यामुळे त्याच्या मानसिक शक्तींचा ऱ्हास होतो. बौद्धिक पंगुत्वाने भ्रमिष्ठ झालेला हा माणूस एका विश्वबाह्य अमूर्त शक्तीला शरण जातो. या शरणागतीची प्रेरणा मात्र माणसाच्या ऐहिक जीवनातून मिळते. मार्क्सच्या दृष्टीने परात्मतेच्या मुळावरच प्रहार करण्याची गरज आहे. वर म्हटल्याप्रमाणे मार्क्स म्हणतो :

> 'ऐहिक जीवनातील भौतिक स्तरावर माणूस जी परात्मता (economic estrangement) अनुभवतो, ती त्याच्या खऱ्याखुऱ्या जीवनाशी निगडित असते. म्हणून ऐहिक जीवनातील परात्मतेचे उल्लंघन (transcendence) करण्याचा किंवा तिला छेद देण्याचा माणसे जेव्हा प्रयत्न करतात, तेव्हा ते प्रयत्न परात्मतेच्या दोन्ही अंगांना (आंतरिक व बाह्य) स्पर्श करतात. माणसांच्या या प्रयत्नांचे प्राथमिक स्वरूप हे प्रामुख्याने त्यांचे खरेखुरे प्रत्यक्ष जीवन वरीलपैकी कोणत्या स्तरावर व्यक्त होत आहे यावर अवलंबून असते. ते जसे आहे तसेच (real) ती अनुभवतात, की केवळ त्याचा कल्पनात्म (ideal) स्तरावर अनुभव घेतात, हे आकलन फार महत्त्वाचे आहे. कम्युनिझमचा प्रारंभ निरीश्वरवादाने होतो. परंतु आरंभी निरीश्वरवाद म्हणजे कम्युनिझम असे म्हणता येत नाही. कारण निरीश्वरवादाची संकल्पना प्रामुख्याने अपूर्णच असते. निरीश्वरवादामध्ये अनुस्यूत असलेले मानवताप्रेम हे प्रथम तात्त्विक, म्हणजे अमूर्तच असते. परंतु कम्युनिझम या संकल्पनेद्वारे

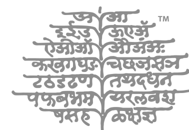
मानवताप्रेमाचा जो प्रत्यय येतो, त्याचे स्वरूप वस्तुनिष्ठ असते. ते खरे व कृतिशील असते.'[१२]

— ३ —

ज्या विपर्यस्त वास्तवाचा मार्क्स वर उल्लेख करतो, ते विपर्यस्त वास्तव हेगेल व त्याच्या डाव्या निरीश्वरवादी शिष्यांच्या विचारात वेगवेगळ्या रूपांत दिसते. या विपर्यस्त वास्तवाचे उगमस्थान त्यांच्या चिद्वादी दृष्टिकोणात आहे. ही चिद्वादी प्रवृत्ती त्यांच्या विचारामध्ये जशी ढोबळ रूपात दिसते, तशीच ती सूक्ष्म स्वरूपातही नांदताना आढळते. एकूणच 'जर्मन तत्त्वप्रणाली'मध्ये (German Ideology) ही प्रवृत्ती प्रकर्षाने जाणवते. मार्क्सने चिद्वादाच्या या सर्वच छटांचा परामर्श घेतला. मानवी जीवनाचे प्रेरणाकेंद्र किंवा मूलाधार अतिमानवी शक्तीमध्ये किंवा अमूर्त तत्त्वविचारामध्ये असतो, अशी चिद्वादाची धारणा असते. माणूस व त्याच्या भोवतालचे सामाजिक वास्तव यांच्या परस्परसंबंधांचे चिद्वादी आकलन त्यामुळेच गूढ बनते. या दृष्टिकोणातून हे संबंध उलटे दिसू लागतात. सामाजिक जीवन, तसेच समग्र वास्तवही तत्त्वप्रणालीचे मूर्त रूप आहे असे वाटू लागते. खरे तर, माणसाच्या सामाजिक जीवनक्रमात निरनिराळ्या तत्त्वप्रणालींचा जन्म होतो. परंतु हे सत्य चिद्वादी दृष्टिकोणातून अनुभवताच येत नाही. विचारांच्या निरनिराळ्या रूपांत व वेगवेगळ्या स्तरांवर नांदणाऱ्या या जर्मन चिद्वादी दृष्टिकोणाची व त्यामागील गृहीतकल्पनांची मार्क्स सूक्ष्मपणे चिकित्सा करतो, व या दृष्टिकोणातून व्यक्त होणारे विपर्यस्त व भ्रामक आकलन स्पष्ट करतो. त्यातूनच मार्क्सची मानवनिष्ठ निरीश्वरवादाची भूमिका मूर्त व वस्तुनिष्ठ रूप धारण करते. चिद्वादाच्या या मार्क्सप्रणीत चिकित्सेकडे आता वळले पाहिजे.

जर्मन तत्त्वविचार आणि हेगेलचा तत्त्वव्यूह यांमध्ये वर निर्देशिलेली जी चिद्वादी प्रवृत्ती दिसते, तिचे स्वरूप विशद करण्यापूर्वी प्रथम तिची कारणमीमांसा थोडक्यात पाहू. कारण केवळ हेगेलचाच तत्त्वविचार या दृष्टीने प्रेरित झाला होता, असे नसून त्याचे पुरोगामी, स्वतःला निरीश्वरवादी समजणारे फॉइरबाखसारखे शिष्यही या तत्त्वदृष्टीने भारावलेले होते. तसे पाहिले, तर ही प्रवृत्ती केवळ जर्मन तत्त्वज्ञानापुरती मर्यादित नाही. मानजातीच्या इतिहासात ती आपल्याला सर्वत्र दिसते. काही ठिकाणी ती अतिसूक्ष्म, सखोल तत्त्वरूपात दिसते, तर काही ठिकाणी तिचे स्वरूप स्थूल दिसते.

अभिजात जर्मन तत्त्वप्रणाली दोन रूपांमध्ये ओळखली जाते. ही तत्त्वप्रणाली प्रॉटेस्टंट धर्मपंथाचे इहवादी रूप म्हणून जशी ओळखली जाते, तसेच ती फ्रेंच राज्यक्रांतीचे सैद्धान्तिक समर्थन म्हणूनही ओळखली जाते. असे असले, तरी कान्ट, फिक्टे, शेलिंग व हेगेल यांनी फ्रेंच राज्यक्रांतीच्या सैद्धान्तिक भूमिकेची निर्मिती केली, असा याचा अर्थ नाही. फ्रेंच राज्यक्रांतीने उद्घोषिलेल्या स्वातंत्र्य, समता व बंधुभाव या तत्त्वत्रयीतून जी जीवनमूल्ये मान्यता पावली, त्यांनी मानवी इतिहासाला एक नवीन कलाटणी दिली. प्रज्ञा / बुद्धिप्रामाण्यवाद यांच्या अधिष्ठानावर मानवी स्वातंत्र्याचा, सामाजिक व राजकीय जीवनाच्या नवरचनेचा प्रयत्न झाला पाहिजे, असा विचार व विश्वास लोकमानसांत दृढ झाला. या घडामोडींचे ऐतिहासिक महत्त्व ओळखून त्यांची आपल्या चिद्वादी प्रवृत्तीला अनुरूप अशी मीमांसा जर्मन तत्त्वप्रणालीने करण्याचा प्रयत्न केला. ही मीमांसा प्रत्यक्ष घडलेल्या घटनांमागील सामाजिक परिवर्तनाचा आशय विचारात घेऊन करण्यात आली नाही. मानवी प्रज्ञेला (reason) वैश्विक घडामोडींना चालना व दिशा देणारे प्रेरणाकेंद्र मानून अमूर्त विचारांच्या स्तरावर केलेली ती तात्त्विक किंवा सैद्धान्तिक मीमांसा होती. याचे कारण असे, की या जर्मन प्रबोधनाची पाळेमुळे धर्मसुधारणावादी चळवळीत (Reformation), म्हणजेच प्रॉटेस्टंट धर्मपंथात गुंतलेली होती. धर्मसुधारणावादी चळवळीच्या आरंभापासूनच लोकांच्या मनात 'स्वातंत्र्य' या संकल्पनेच्या अर्थाला अमूर्त रूप प्राप्त झाले. स्वातंत्र्य म्हणजे 'आंतरिक मूल्य' (inner value). या आंतरिक मूल्याला स्वतंत्र अस्तित्व असते, त्याचा बाह्य जगाशी कसलाही संबंध नसतो, अशी शिकवण धर्मसुधारणावादी चळवळीने प्रसृत केली. त्यामुळे हे आंतरिक मूल्य, म्हणजेच मानवी स्वातंत्र्य, समाजातील कोणत्याही प्रकारच्या गुलामगिरीबरोबर अविरोधपणे नांदू लागेल. प्रस्थापित सत्तेपुढे मान तुकविण्यातच मुक्ती मिळते, असे मानण्यात काही मूल्यविसंगती आहे, असे कोणालाही वाटेनासे झाले. काबाडकष्ट व दैन्य यांतच जीवनाची कृतार्थता आहे; ईश्वराला अशीच लेकरे प्रिय आहेत अशी शिकवण आंतरिक मूल्याशी सुसंगत आहे असेही मानण्यात आले.





प्रॉटेस्टंट धर्मपंथाने आणखी एक कार्य केले. धार्मिक स्वातंत्र्य मिळविलेल्या लोकांच्या भौतिक गरजा व मागण्यांना त्याने आंतरिक जीवनामध्ये वळवून प्रस्थापित समाजव्यवस्थेबद्दल लोकांच्या मनात अनुकूलता निर्माण केली. ल्यूथर ज्या ख्रिश्चनधर्मीय स्वातंत्र्याचा उद्घोष करतो, त्या स्वातंत्र्याची परिपूर्ती कोणत्याही बाह्य परिस्थितीवर अवलंबून नाही. या स्वातंत्र्याचा अनुभव आत्मानंदासारखा स्वतंत्रपणेच घ्यावयाचा असतो. मानवी सारतत्त्व आणि सामाजिक वास्तव यांचा परस्परांशी काहीही संबंध नसतो. स्वातंत्र्य, सौंदर्य, नैतिकता या संकल्पनांनी प्रेरित झालेले एक वेगळेच विश्व अस्तित्वात असते. हे विश्व बाह्य परिस्थिती व संघर्ष यांच्यापासून मुक्त असते. या विश्वाचा सामाजिक जीवनातील दैन्याशी, विषमतेशी, कुरुपतेशी काही संबंध नसतो. हे विश्व व्यक्तिमात्रांच्या आत्म्यांत विलगपणे नांदत असते. जर्मन तत्त्वप्रणालीची सामाजिक वास्तवाशी एकरूप होण्याची ही जी प्रवृत्ती आहे, तिचे उगमस्थान वरील आंतरिक स्वातंत्र्याच्या संकल्पनेमध्ये आहे.

या प्रवृत्तीमुळेच जर्मनीतील 'शिक्षित' वर्ग संघर्षमय व्यावहारिक जीवनापासून अलिप्त राहिले. आपल्या बुद्धिनिष्ठेच्या बैठकीवर समाजव्यवस्थेची नव्याने रचना करण्यास हे वर्ग असमर्थ ठरले. आपल्या चिद्वादी प्रवृत्तीनुसार बुद्धिनिष्ठेची परिपूर्ती त्यांनी विज्ञान, कला, तत्त्वज्ञान, धर्म इत्यादी शाखांमध्ये करण्यात समाधान मानले. विचारांचे सैद्धान्तिक क्षेत्रच त्यांना खरे वाटू लागले. खरे म्हणजे, जर्मन तत्त्वप्रणालीने प्रज्ञा व बुद्धिनिष्ठेचा (reason) गौरव केला. मानवी स्वातंत्र्याकांक्षेची नवीन युगाची ती गौरवगाथा होती. जुन्या सरंजामशाहीचा तो निषेध होता. आणि बुद्धिनिष्ठा म्हणजे चिकित्सक दृष्टिकोण. वास्तविक दृष्टिकोणाच्या साहाय्याने प्रत्यक्ष सामाजिक वास्तव समजून घेऊन त्यामध्ये परिवर्तन घडवून आणण्यासाठी या वर्गांनी प्रयत्नशील व्हायला हवे होते. परंतु तसे झाले नाही. ही चिकित्सक बुद्धिनिष्ठादेखील चिद्वादाच्या आश्रयाला गेली. खरे म्हणजे, जर्मन संस्कृतीच चिद्वादी होती. या संस्कृतीला प्रत्यक्ष वस्तुजात किंवा वास्तवापेक्षा त्याविषयीच्या संकल्पना, सारतत्त्वे यांतच अधिक स्वारस्य होते. या संस्कृतीला कृतिस्वातंत्र्यापेक्षा वैचारिक स्वातंत्र्याचे, व्यावहारिक न्यायापेक्षा नीतिमत्तेचे, माणसाच्या सामाजिक जीवनापेक्षा त्याच्या व्यक्तिगत आंतरिक जीवनाचे महत्त्व अधिक वाटत होते. या चिद्वादी संस्कृतीने स्वतःला असह्य वास्तवापासून विलग करून घेतले. स्वतःचे स्वतंत्र अस्तित्व अखंडपणे जोपासले. स्वतःला सर्व त्रिकालाबाधित सत्यांचे आश्रयस्थान म्हणून समाधान मानले. या संस्कृतीमध्ये चिकित्सक बुद्धिनिष्ठेचा अंश होता, असे वर म्हटले आहे. तो क्रांतिकारक अंशही कालौघात लुप्त झाला. याचे कारण जर्मन चिद्वादाच्या संकल्पनात्मक तत्त्वरचनेमध्ये उदारमतवादी समाजव्यवस्थेच्या तत्त्वांचा जो निर्णायक प्रभाव होता, त्यात शोधले पाहिजे. आपल्या वर्तुळाच्या कक्षेबाहेर जर्मन तत्त्वविचाराला जाताच आले नाही.

हेगेलच्या तत्त्वव्यूहाला वर विशद केलेल्या जर्मन चिद्वादी तत्त्वविचारांची पार्श्वभूमी होती. जर्मन तत्त्वप्रणालीने फ्रेंच राज्यक्रांतीचे एका नवीन युगाचा प्रारंभ म्हणून स्वागत केले. फ्रेंच तत्त्वविचारांचा सांधा आर्थिक विकास व औद्योगिक प्रगतीशी जोडला गेल्यामुळे फ्रान्समध्ये बुद्धिनिष्ठा हा आर्थिक विकासाचा, प्रगतीचा आधारस्तंभ बनला. परंतु जर्मनीमधील परिस्थिती भिन्न होती. जर्मनी हे औद्योगिक दृष्टचा मागासलेले राष्ट्र होते. जीवनाच्या सर्वच क्षेत्रांत सरंजामशाहीचे प्राबल्य होते. बुद्धिप्रामाण्यवादाच्या बैठकीवर सामाजिक वास्तवामध्ये आमूलाग्र परिवर्तन करणे जर्मनीमध्ये अशक्यप्राय होते. त्यामुळे जर्मन तत्त्वविचार अंतर्मुख बनला. फ्रेंच राज्यक्रांतीने उद्घोषिलेली मानवी स्वातंत्र्याची संकल्पना फ्रान्समध्ये नव्याने उदयाला आलेल्या मध्यमवर्गाला उपकारक ठरली. सरंजामशाही व राजाची एकाधिकारशाही नष्ट करण्यात हा वर्ग यशस्वी झाला. म्हणून फ्रान्समध्ये बुद्धिप्रामाण्यवाद हा भावी औद्योगिक भांडवलशाहीचा आधारस्तंभ बनला. जर्मन तत्त्वप्रणालीला अभिप्रेत असलेला बुद्धिप्रामाण्यवाद मात्र व्यक्तिगत पातळीवर स्थिर झाला. जर्मन तत्त्वविचार मानवी स्वातंत्र्याचा, समतेचा प्रत्यक्ष सामाजिक जीवनाच्या संदर्भात विचार करू शकला नाही. या तत्त्वविचाराने या संकल्पनांचे केवळ चिंतन करण्यातच समाधान मानले. बुद्धिप्रामाण्यवाद व स्वातंत्र्य या संकल्पनांना विचाराचे आश्रयस्थान देण्याचा प्रयत्न करणारा हेगेलचा तत्त्वव्यूह हा सांस्कृतिक चिद्वादाचा अखेरचा आविष्कार होता.[११]

– ४ –

हेगेलच्या तत्त्वव्यूहाचा आवाका फार मोठा आहे. आपल्या तत्त्वविचारामध्ये त्याने विश्वाची समग्रता विचारात घेतली आहे. विश्वाच्या प्राकृतिक, ऐतिहासिक, पारमार्थिक इत्यादी अंगांचा तो साकल्याने विचार करतो. अस्तित्वाच्या सर्वच क्षेत्रांचे मानवी चिंतन त्यात समाविष्ट आहे. माणसाचे सर्व भौतिक व्यवहार, मनोव्यापार, मानवेतर सचेतन व अचेतन वस्तुजातीतील घडामोडी त्याने प्रज्ञेच्या कक्षेत आणल्या आहेत. विश्वांतर्गत घडामोडींच्या या अखंड प्रक्रियेची कल्पना तो पृथकपणे करीत नाही; तर या घडमोडींच्या द्वारे या विश्वाचेच अखंडपणे परिवर्तन होत आहे अशी कल्पना तो करतो. त्याच्या तत्त्वदृष्टीचे आणखी एक वैशिष्टच असे की, ऐतिहासिक घडामोडींची चिकित्सा तो अनुभवाधिष्ठित दृष्टिकोणातून करतो. परंतु, हे करताना इतिहास ही एक दैवी योजना आहे व या योजनेनुसार विश्वांतर्गत परिवर्तनाची, विकासाची प्रक्रिया चालू आहे, अशी त्याची धारणा आहे. हेगेलने मानवी इतिहासाचा अभ्यास करताना वर म्हटल्याप्रमाणे इतिहासपूर्वकालीन घडामोडीही विचारात घेतल्या. तसेच, इतिहासकालीन घटनांचे परस्परसंबंध समजून घेताना सूक्ष्मपणे त्यांतील कार्यकारणभाव तो स्पष्ट करतो. भांडवली समाजव्यवस्थेचा त्याचा अभ्यासही सखोल होता. म्हणजे, एकीकडे तो पूर्वप्राप्त दैवी योजनेचा निर्देश करतो, विश्व एका आंतरिक प्रेरणेने विकास पावत आहे अशी कल्पना करतो व या सर्व प्रक्रियेचे आकलन मात्र विश्वांतर्गत घडणाऱ्या सर्व मूर्त व्यवहारांच्या द्वारे करतो. विश्वाला प्रेरित करणारी प्रेरणा म्हणजे काय ? हेगेल म्हणतो, ही प्रेरणा म्हणजे प्रज्ञातत्त्व (reason). म्हणजे, हे विश्वच प्रज्ञागर्भ असून ते आंतरिक प्रेरणेने आपल्या श्रेयाकडे वाटचाल करीत आहे, असे हे हेगेलचे आकलन आहे. विश्वासंबंधीचे, मानवी जीवनासंबंधीचे हे आकलन त्याने चिद्‌वादी दृष्टिकोणातून केले आहे. त्यामुळे त्याच्या तत्त्वविचारांचे निष्कर्ष वास्तवाच्या विपर्यस्त आकलनामध्ये परिणत होतात. धर्म, ईश्वर, चिद्-तत्त्व, प्रज्ञातत्त्व इत्यादी संकल्पनांनी प्रतीत होणाऱ्या अनुभवाला हेगेल तत्त्वविचारांनी मढवून आपल्या बंदिस्त तत्त्वव्यूहामध्ये मोठ्या कौशल्याने समाविष्ट करतो. माणसाच्या ऐहिक जीवनाचे त्याचे आकलन त्यामुळे गूढ व रहस्यमय झाले आहे.

हेगेलचा तत्त्वविचार ही गूढ ख्रिश्चनधर्मीय विचारप्रणाली आहे. असे स्टेस यांनी आपल्या 'द फिलॉसफी ऑव्ह हेगेल' या पुस्तकात म्हटले आहे. हेगेल धर्म व तत्त्वज्ञान यांच्या एकरूपतेचे समर्थन संकल्पनेच्या, विचाराच्या पातळीवर मोठ्या कौशल्याने करतो. त्याच्या या दृढ प्रत्ययाचे उगमस्थान जर्मन चिद्‌वादामध्ये आहे, हे आपण वर पाहिले. त्यामुळे हेगेलचा तत्त्वव्यूह धार्मिकता व पारमार्थिकता यांमध्ये परिणत होतो. विचार किंवा प्रज्ञा हे हेगेलच्या तत्त्वव्यूहाचे प्राणभूत असे तत्त्व आहे. या प्रज्ञाव्यापारांचे स्वरूप मात्र साक्षात्कारी नसून ते संकल्पनात्मक आहे, असे हेगेल प्रतिपादन करतो. हेगेलला अभिप्रेत असलेले विश्वव्यापार व त्यांना प्रेरित करणाऱ्या चेतनाला किंवा प्रज्ञेला त्याने 'गाईस्ट' ही संज्ञा वापरली आहे. या संज्ञेसाठी इंग्रजीत 'स्पिरिट' व 'माइन्ड' या संज्ञांचा उपयोग करण्यात येतो. प्रा. दि. के. बेडेकरांनी आपल्या हेगेलवरील पुस्तकात 'विश्वचेतन' ही अतिशय समर्पक संज्ञा उपयोजिली आहे. ज्या 'मनाला' केंद्रस्थानी मानून हेगेलने आपला तत्त्वव्यूह रचिला, ते मन व्यक्तिगत मन नाही. ते विश्वात्मक मन आहे. तसेच, ज्या प्रज्ञेचा हेगेल निर्देश करतो, ती प्रज्ञादेखील व्यक्तिगत मानवी प्रज्ञा नाही. ही प्रज्ञा म्हणजे समग्र वस्तुजाताला (विश्वाला) एकवटून प्रेरित करणारी चेतनशक्ती. ही चेतनशक्ती किंवा प्रज्ञातत्त्व मात्र विश्वांतर्गतच असते.[१४] या विश्वचेतनाचा विकास संथपणे परंतु निश्चित दिशेने होत असतो. विकासाच्या या वाटचालीतच विश्वचेतनाला स्वसंवेद्यतेचा लाभ होतो, अशी हेगेलने कल्पना केली आहे. या अमूर्त कल्पनेच्या प्रत्यक्षतेचा प्रत्यय मानवाला जेव्हा स्वत्वाची जाणीव होते, तेव्हाच येतो. म्हणजे, विश्वचेतनाची स्वसंवेद्यता माणसाला होणाऱ्या स्वत्वाच्या जाणिवेतून व्यक्त होते, असे जरी हेगेलने म्हटले, तरी विश्वचेतनप्रेरित विकासप्रक्रियेच्या सर्व घडामोडींमध्ये मानवाला त्याने साधनस्वरूप मानले आहे.

वर ज्या विश्वात्मक चित्-तत्त्वाचा (विश्वचेतन) निर्देश केला आहे, त्या चेतनाचा परमोच्च बिंदू विश्वसंज्ञानामध्ये (absolute idea/spirit) किंवा परिपूर्तभावामध्ये परिणत होतो. हा परिपूर्तभाव मानवाच्या परमोच्च विकसनशीलतेत प्रकट झालेला दिसतो. हे

अनुक्रमणिका

व्यक्त रूप कला, धर्म व तत्त्वज्ञान या मानवी जीवनाशी संबंधित असलेल्या व मानवी जीवन संपन्न करणाऱ्या क्षेत्रांमध्ये आविष्कृत होते. परिपूर्तभावाचा परमोत्कर्ष कला, धर्म व तत्त्वज्ञान यांद्वारे टप्प्याटप्प्याने होत जातो असे जरी हेगेलने म्हटले, तरी धर्म व तत्त्वज्ञान यांमध्ये एक आंतरिक अतूट संबंध आहे, ही गोष्ट तो आग्रहाने मांडतो. किंबहुना, धर्म व तत्त्वज्ञान यांचे स्वरूप एकत्रित आहे अशी त्याची धारणा आहे. ही एकात्मता म्हणजे परिपूर्तभावाचा जणू परमोत्कर्षच होय. मग, तत्त्वज्ञान व धर्म या दोन संकल्पनांमधील समान सूत्र कोणते ? हेगेल म्हणतो,

> "तत्त्वज्ञान व धर्म म्हणजे धर्मच होय. दोन्ही संकल्पनांमधून धार्मिक आशयच प्रकट होतो. या दोन संकल्पनांची विशिष्टता मात्र त्यांच्या द्वारे धर्माचे स्वरूप ज्या पद्धतीने व्यक्त केले जाते, त्यामध्ये आहे."[१५]

वरील विवेचनावरून हेगेलप्रणीत डायलेक्टिकल विचारांची दिशा स्पष्ट होते. तत्त्वज्ञान व धर्म यांचा समन्वय हेगेलच्या तत्त्वव्यूहात कसा साधला आहे, ते आता पाहता येईल. स्वसंवेद्यता, परमोच्च ज्ञानाचा बिंदू, आत्मभाव या विश्वचेतनाच्या (reason) परमोच्च अवस्था आहेत. विश्वचेतनाला या परमोच्च अवस्थेप्रत जाताना टप्प्याटप्प्यानेच जावे लागते. सर्व वस्तुजात हे या विश्वचेतनाचे व्यक्त रूप आहे व या व्यक्त रूपाच्या माध्यमाद्वारे विश्वचेतनाला स्वसंवेद्यता प्राप्त होते. विश्वचेतनाचा आशय मात्र विचार असतो. प्रज्ञा किंवा विचाराचा आशय विचारच असतो. तत्त्वज्ञानामध्ये आशय व आकार यांची एकात्मता साधलेली असते. कलेमध्ये आशय इंद्रियग्राह्य वस्तूंचा आकार धारण करतो. मधला टप्पा म्हणजे धर्म. धर्माचा आशय जरी उच्चतम परिपूर्वभाव असला, तरी त्याचा आकार मात्र काहीसा इंद्रियग्राह्य व काहीसा बुद्धिगम्य असतो. जगातल्या सर्व धर्मांमध्ये आलंकारिक भाषेत जो विचार मांडला जातो, तो सर्वोत्तम असाच असतो. सामान्य जनांना असा आलंकारिक भाषेत व्यक्त केलेला विचार समजतो. तत्त्वज्ञानातील शुद्ध, अमूर्त तत्त्वविचार त्यांच्या आकलनशक्तीला झेपणारा नसतो. म्हणून, सत्याचे स्वरूप तत्त्वज्ञानाच्या विशुद्ध रचनाकारात न मांडता ते धर्माच्या लोकप्रिय आलंकारिक भाषेत सामान्य जनांसमोर ठेवण्याची गरज असते. कारण धर्मात अनुस्यूत असलेल्या सत्याभोवतालचा इंद्रियग्राह्य आलंकारिक आकार गळून पडला, की ते सत्य स्पष्टपणे समोर येते. हेगेल ख्रिश्चन धर्माला सर्वार्थाने खराखुरा धर्म मानतो. ख्रिश्चन धर्मामध्ये पिता, पुत्र, विश्वनिर्मिती, स्वर्गकल्पना इत्यादी जो प्रतिमारूप आलंकारिक आविष्कार आहे, तो शब्दशः न स्वीकारता त्या कल्पनांतून व्यक्त होणारा आंतरिक अर्थ किंवा आशय समजून घेतला पाहिजे असे त्याचे म्हणणे आहे. म्हणजे, हा आशय व तत्त्वज्ञानातील तत्त्वविचार यांची एकात्मता आपल्या लक्षात येईल. हेगेल आपला तत्त्वव्यूह व धर्म एकरूप मानतो. त्याचे हे तत्त्वज्ञानात्मक परमार्थशास्त्र (philosophical theology) पुढीलप्रमाणे मांडता येईल :

> "धर्माचा आशय ईश्वर व मानव यांच्या एकात्मतेत (unity) दिसतो. एकात्मतेचा नेमका हाच आशय परिपूर्त चेतनामध्ये (absolute spirit) दिसतो. कारण, जेव्हा चेतनाचे (spirit) उद्दिष्ट (object) चेतनच असते, तेव्हा चेतन परिपूर्त होते (परिपूर्तभाव). मानवी मनाला याची जाणीव असते की, कला, धर्म व तत्त्वज्ञान यांतून जे समग्र वास्तव व्यक्त होते, ते मानवी मनाचेच रूप असते. ते मानवी मन म्हणजे विश्वभाव (absolute) होय. मानवी मन व विश्वभाव यांची एकात्मता म्हणजे मानव व ईश्वर यांची एकात्मता."[१६]

ही एकात्मता हेगेलला फक्त ख्रिश्चन धर्मामध्ये आढळली. म्हणजे विश्वभाव ख्रिश्चन धर्मामध्ये परिपूर्त झाला (absolute spirit/idea). विश्वचेतनाची स्वसंवेद्यता ती हीच. विश्वचेतनाची ही जाणीव मानवाच्या आत्मभानातून व्यक्त होते. धर्मावरील आपल्या व्याख्यानात हेगेल वरील एकात्मता अधिक स्पष्ट करतो.[१७]

अधिभाव (idea) म्हणजे धर्म किंवा ईश्वर असे समीकरण हेगेलला अभिप्रेत आहे. आपल्या 'क्रिटिक ऑव्ह हेगेल्स डॉक्ट्रिन ऑव्ह द स्टेट' या समीक्षेत हेगेलच्या तत्त्वदृष्टीचा परामर्श घेताना मार्क्सने हे समीकरण स्पष्ट केले आहे. हेगेल अधिभाव, ईशतत्त्व (God), विचार इ. अमूर्त संकल्पनांना समग्र वैश्विक आविष्कारांचे, घडामोडींचे स्वायत्त प्रेरणाकेंद्र मानतो. मार्क्स म्हणतो, "the crux of the matter is

that Hegel everywhere makes idea into the Subject..."[१८]

हेगेलची ही तत्त्वदृष्टी व त्याला अभिप्रेत असलेला ख्रिश्चन धर्म यांची हेगेलप्रणीत एकात्मता विशद करताना स्टेस म्हणतात,

"हेगेलच्या मते ख्रिश्चन धर्म हा परिपूर्ण आहे. कारण परमसत्य हा या धर्माचा आशय आहे. त्याच्या दृष्टीने हा आशय व त्याचे तत्त्वज्ञान ही एकात्म आहेत. हेगेलचे तत्त्वज्ञान म्हणजे गूढ ख्रिश्चन धर्म होय."[१९]

हेगेलचा तत्त्वव्यूह आणि त्याच्या सर्वसमावेशक, समन्वयवादी व चिद्वादी डायलेक्टिक्सचे स्वरूप व प्रवृत्ती पाहिली की स्टेस यांनी काढलेला निष्कर्ष अपरिहार्य ठरतो. हेगेलच्या मते धर्माचे अस्तित्व ही काही दैववशात घडणारी घटना नाही. धर्म हा विश्वचेतनाच्या (reason) विकासक्रमातील एक आवश्यक टप्पा आहे. धर्म हा विश्वभावाचा (absolute) यथार्थ, खराखुरा व अपरिहार्य आविष्कार आहे. वस्तुजातातील प्रत्येक वस्तूला, घटनेला प्रेरणा देणारी व आपल्या श्रेयाकडे वाटचाल करणारी विश्वभावाची आंतरिक ओढ आहे व तिचे उगमस्थान वस्तुजाताच्या मूलभूत अपरिहार्य संरचनेमध्ये आहे, असे हेगेलचे प्रतिपादन आहे. जी गोष्ट धर्माची; तीच राष्ट्रीय जीवनसमूहाची (State). खरे म्हणजे, माणसाने आपल्या जीवनक्रमामध्ये आपल्या गरजांची, आकांक्षांची परिपूर्ती करण्यासाठी 'राष्ट्र' या व्यापक संघटनेची निर्मिती केली. हेगेल म्हणतो, 'राष्ट्र ही केवळ मानवनिर्मिती नाही. ती विश्वभावाच्या श्रेयाकांक्षेची अपरिहार्य परिपूर्ती आहे. तो विश्वभावाचा आत्माविष्कार आहे. मार्क्स म्हणतो, 'हेगेलचे मुख्य उद्दिष्टच मुळी प्रत्येक क्षेत्रामध्ये अधिभावाचा तार्किक पूर्ततांभावाचा (Logical Idea) शोध घेणे हा आहे. मग ते राष्ट्र असो, निसर्ग असो, की धर्म असो. त्यामुळे ज्या विषयाचे, वस्तूचे आकलन आपण करू पाहतो, तो विषय किंवा वस्तू अधिभावरूप असल्यामुळे त्यांचे खरेखुरे अस्तित्व नावालाच उरते.'[२०] त्या वस्तू अनाकलनीयच राहतात. त्यांचे खरे व विशिष्ट स्वरूप आपल्या लक्षातच येत नाही. हेगेल वस्तुजातातील खऱ्याखुऱ्या प्रत्यक्ष वस्तूंना, घटनांना, सचेतन-अचेतन सृष्टीला, मानवी जीवनाला, त्यांच्या सामाजिक संबंधांना स्वायत्त अपूर्व संकल्पनांमध्ये विरघळवून टाकतो. त्यामुळे मानवी शक्ती, क्षमता, मानवनिर्मित वस्तू सर्वच बाह्यरूप घेऊन मानवापासून विलग व स्वतंत्रपणे नांदू लागतात. राष्ट्र, खासगी मालमत्ता, धर्म इत्यादी मानवनिर्मित गोष्टी मानवाला पराधीन करून त्याच्यावर आपली सत्ता, प्रभाव गाजवू लागतात. हेगेलला मात्र ही सगळी प्रक्रिया म्हणजे विश्वचेतनाची विकासगाथाच वाटते. समग्र मानवी अस्तित्व आणि वास्तवाच्या जागी तो अमूर्त संवेद्यतेची किंवा संज्ञेची (Consciousness) कल्पना करतो. या संवेद्यतेला तो स्वायत्त प्रेरणाकेंद्र मानतो. वास्तविक ही संवेद्यता मानवापासून विलगपणे नांदत नाही. ती या जगात राहणाऱ्या खऱ्याखुऱ्या जिवंत माणसाची संवेदना, जाणीव आहे. परंतु हेगेलच्या चिद्वादी आकलनामध्ये हा संज्ञामुक्त जिवंत माणूस स्वतंत्र नाही. तो त्याच्यापासून विलग व स्वायत्त अशा संवेद्यतेने प्रेरित व प्रभावित झालेला माणूस म्हणून नांदतो.

आपल्या 'कॅपिटल' ग्रंथाच्या दुसऱ्या आवृत्तीच्या प्रस्तावनेत (१८७३) मार्क्सने आपली डायलेक्टिकल विचारपद्धती हेगेलच्या डायलेक्टिकलहून कशी भिन्न आहे हे स्पष्ट केले आहे. मार्क्स म्हणतो,

"माझी डायलेक्टिकल विचारपद्धती हेगेलियन डायलेक्टिकलहून केवळ भिन्नच आहे असे नाही, तर ती तिच्याशी पूर्ण विरोधीही आहे. माणसाच्या मेंदूमध्ये जी विचारप्रक्रिया घडते, तिला हेगेल 'आयडिया' असे संबोधतो, व तिला स्वतंत्र स्वायत्त अस्तित्व बहाल करतो. त्या स्वरूपात ती या विश्वाचा ईश्वर, विधाता म्हणून नांदू लागते. खऱ्याखुऱ्या प्रत्यक्ष विश्वाला मात्र हेगेल या 'आयडिया'चा इंद्रियगोचर बाह्य आविष्कार, पसारा मानतो. माझा (विश्व) दृष्टिकोण मात्र याच्या नेमका उलट आहे. माझ्या दृष्टीने कल्पनात्म (ideal) हे मानवी मनाने कल्पिलेले भौतिक विश्वाचे रूप असते व ते विचाराच्या स्तरावर वेगवेगळे आकार धारण करते. हेगेलच्या डायलेक्टिक्सच्या गूढवादी स्वरूपावर मी तीस वर्षांपूर्वी टीका केली होती. आणि त्या वेळी तर हेगेलचे तत्त्वज्ञान मान्यतेच्या शिखरावर होते. गूढवाद हा जरी हेगेलच्या डायलेक्टिकल विचार-

अनुक्रमणिका

पद्धतीचा दोष होता, तरी त्याने त्या पद्धतीची जी सर्वसाधारण मांडणी केली आहे, तिची समग्रता व स्पष्टता नाकारता येत नाही. खरे म्हणजे, त्याचे डायलेक्टिक्स डोक्यावर उभे आहे. त्याला सरळ पायावर उभे केले पाहिजे. म्हणजे गूढवादाच्या कवचात झाकलेले विवेकवादाचे बीज आपल्या हाती लागेल. (त्या काळात) गूढवादी डायलेक्टिक्स ही जर्मनीमध्ये एक फॅशनच झाली होती. कारण प्रचलित वास्तवाला दिव्यरूप देऊन व त्याचा गौरव करून लोकांच्या मनात त्याच्याविषयी अनुकूलता निर्माण करता येत असे..." [११]

हेगेलच्या डायलेक्टिक्स व तत्त्वव्यूहाची मुळे प्रॉटेस्टंट धर्म व जर्मन तत्त्वविचार यांमध्ये गुंतलेली होती हे आपण वर पाहिले. तरुणपणी हेगेलच्या तत्त्वविचारांची ओळख करून घेताना मार्क्सला ही प्रवृत्ती जाणवली. जर्मन तत्त्वप्रणालीची मीमांसा करताना त्याने केवळ हेगेलचीच समीक्षा केली नाही, तर फॉइरबाखसहित सर्वच डाव्या हेगेलवाद्यांवर त्याने टीका केली; कारण चिद्वादाने धारण केलेले भेसूर धार्मिकतेचे रूप व अगदी सूक्ष्म संस्कारित तत्त्वरूप, या सर्वच रूपांमागे दडलेले सत्य त्याला उघड करायचे होते. प्रस्थापित वास्तव व प्रज्ञातत्त्व (आयडिया) या दोघांमध्ये समन्वय असतो, असे प्रतिपादन करून प्रस्थापितांचे समर्थन करण्याचे हेगेलच्या तत्त्वविचारांचे मुख्य उद्दिष्ट होते. तसेच, हे प्रस्थापित वास्तव विवेकसंगत असते, असेही हेगेलच्या तत्त्वविचारांतील एक सूत्र होते. मार्क्सचा दृष्टिकोण याच्या अगदी विरुद्ध होता. कारण त्याला मानवी सामाजिकतेच्या वास्तवामध्ये परिवर्तन घडवून आणायचे होते. हेगेलची विश्वचेतनाची संकल्पना ही धार्मिकतेचा व पारमार्थिकतेचा तत्त्वज्ञानात्मक चिद्वादी आविष्कार असून तो प्रस्थापित सामाजिक वास्तवाचा आधार आहे हे त्याने स्पष्ट केले. हा चिद्वादी दृष्टिकोण मानवी स्वातंत्र्य व सामाजिकता यांना प्रतिकूल असतो, हेही त्याने ठामपणे सांगितले. चित्-तत्त्व व विश्व यांच्या संबंधांपेक्षा माणूस व त्याचे सामाजिक जीवन यांच्या संबंधांची चिकित्सा मार्क्सच्या दृष्टीने अधिक महत्त्वाची होती. कारण चित्-तत्त्वाने प्रेरित झालेल्या विश्वाची कल्पना ऐहिक जगाच्या चिकित्सेच्या मदतीनेच नाहीशी केली पाहिजे ही त्याची भूमिका होती.

— ५ —

हेगेलच्या मृत्यूनंतर त्याचा विचारसंप्रदाय जर्मनीतील विद्यापीठामध्ये बराच प्रभावी होता. परंतु कालांतराने अपरिहार्यपणे हेगेलचा हा एकसंध विचारसंप्रदाय मतभेदांमुळे दुभंगला. त्याच्या शिष्यांची उजवे व डावे हेगेलवादी अशी विभागणी झाली. ही विभागणी धार्मिक व राजकीय प्रश्नांवर झालेल्या मतभेदांमुळे झाली. उजव्या हेगेलवाद्यांनी 'जे वास्तव (खरे) आहे ते विवेकपूर्ण असते' (the real is the rational) हे हेगेलचे घोषवाक्य उचलून धरले. त्यांनी हेगेलची राजकीय रूढीप्रियता व धार्मिक परंपराप्रियता यांची महती प्रतिपादन केली. तसेच, हेगेलच्या 'परिपूर्त अधिभाव' (Absolute idea) या संकल्पनेच्या ख्रिश्चन पूर्वपरंपरेचा तर त्यांनी प्रामुख्याने गौरव केला. धर्माची पारंपरिक प्रतीके अविवेकी असतात, असे हेगेलप्रमाणे त्यांनाही वाटले नाही. ईश्वराचे पारमार्थिक विभूतिमत्त्व, ख्रिस्ताची अद्वितीयता, आत्म्याचे अमरत्व इत्यादी संकल्पना व प्रतीके ही धर्माचा सारभूत आशयच व्यक्त करतात, असे त्यांनी मानले. तत्त्वज्ञान व धर्म यांच्या एकात्मतेचे हेगेलचे तत्त्वही त्यांना मान्य होते. डाव्या हेगेलवाद्यांना मात्र हेगेलच्या तत्त्वविचारांचा वरील अर्थ मान्य नव्हता. त्यांचे सामाजिक वास्तवाचे आकलनही भिन्न होते. त्यांनी धार्मिक प्रतीकाच्या आधारावर सुप्रतिष्ठित झालेल्या धार्मिक दुराग्रहांवर व अंधश्रद्धांवरच हल्ला चढवला. माणसाच्या मुक्तीच्या मार्गात संघटित धर्माचाच प्रमुख अडथळा आहे असे त्यांना वाटत होते. या संघटित धर्माची शक्ती व प्रभाव खच्ची करण्यासाठी लोकशिक्षण आवश्यक असून त्यासाठी विचार व भाषणस्वातंत्र्याची गरज आहे हे त्यांनी आवर्जून मांडले. निरीश्वरवादाचा विचार लोकमानसात रुजविल्याशिवाय त्यांना आपल्या गुलामगिरीचे भान होणार नाही, असा त्यांचा निष्कर्ष होता. मार्क्स म्हणतो की या तरुण हेगेलवाद्यांची जवळजवळ सर्वच तत्त्वज्ञानात्मक समीक्षा ही धार्मिक संकल्पनांचीच समीक्षा आहे आणि या समीक्षेलादेखील जर्मन तत्त्वप्रणालीच्या सांस्कृतिक वारशाची चौकट आहे. स्ट्राउस स्टर्नर इत्यादी डाव्या हेगेलवाद्यांचा राजकीय दृष्टिकोण उदारमतवादी होता. धार्मिकतेच्या बाबतीत मात्र ते संशयवादी होते. हेगेलच्या तत्त्वव्यूहापलीकडे जाण्याचा दावा करणारे त्याचे हे 'निरीश्वरवादी' शिष्य हेगेलच्या

चिद्‌वादापासून (विचाराचे श्रेष्ठत्व मानणारे) मात्र मुक्त होऊ शकले नाहीत. हेगेलच्याच चिद्‌वादी तत्त्वदृष्टीचा अवलंब करून त्यांनी मानवी अस्तित्वाचा अर्थ समजून घेण्याचा प्रयत्न केला. हेगेलने प्रज्ञातत्त्वाला विश्वाची प्राणभूत प्रेरक शक्ती मानली. हे प्रज्ञातत्त्व मानवाच्या आत्मभानातून व्यक्त रूप धारण करते. याचाच अर्थ वास्तवांतर्गत विश्वचेतन (reason) मानवी प्रज्ञेच्या द्वारे कार्यरत असून तो वास्तवाचे नियंत्रण करतो अशी हेगेलची धारणा आहे. या चिद्‌वादी तत्त्वदृष्टीमध्ये विचारांचे श्रेष्ठत्व स्वयंसिद्ध, स्वायत्त असते. हेगेलच्या तरुण शिष्यांचेही मानवी अस्तित्वाचे आकलन मानवी स्वसंवेद्यतेपुरतेच मर्यादित राहिले, व त्यालाच त्यांनी निरंकुश तत्त्वविचार मानला, या गृहीततत्त्वाच्या आधारावर त्यांनी असा युक्तिवाद केला, की परिपूर्त अधिभावाचा (Absolute Idea) पूर्णाविष्कार जर मानवी चिंतनात होतो, तर परिपूर्त अधिभाव हे मानवी चिंतनाचेच विपर्यस्त पारमार्थिक रूप आहे. त्यांनी हेगेलचा विश्वभाव (Absolute) त्याच्या तत्त्वदृष्टीपासून फक्त विलग केला आणि मानवी स्वसंवेद्यतेला श्रेष्ठतम मानले. मानवी प्रज्ञेची स्वायत्तता व तिचे स्वातंत्र्य यांचा त्यांनी आग्रहाने पुरस्कार केला. धर्म व परमार्थशास्त्र या अंधश्रद्धा असून त्याच मानवाच्या अधोगतीला कारणीभूत होतात हे लोकांना समजावून सांगण्याची गरज त्यांना महत्त्वाची वाटू लागली. मानवी इतिहास म्हणजे माणसाच्या जाणिवेची, प्रबोधनाने प्रभावित झालेली, संथ, परंतु निश्चित अशी प्रगती, असे त्यांना वाटत होते. राजकीय स्वातंत्र्याचा संघर्ष म्हणजेदेखील विचारांचाच संघर्ष, वाग्युद्ध होय; व हे प्रबोधनच अखेर जर्मनीला स्वातंत्र्याचा मार्ग दाखवील अशी या तरुण हेगेलवाद्यांची श्रद्धा होती.

तरुण हेगेलवाद्यांनी हा संघर्ष शुद्ध विचारांच्या पातळीवरच केला. त्यांनी हेगेलच्या तत्त्वविचारांत अनुस्यूत असलेला पारमार्थिक विचार जरी नाकारला, तरी हेगेलच्या विचारातील चिद्‌वादी अपूर्तता स्वीकारली. सर्वच जर्मन तत्त्वविचारांची ती मर्यादा होती. डावे हेगेलवादीही त्याला अपवाद नव्हते. त्यामुळे ते हेगेलच्या तत्त्वविचारांपलीकडेही जाऊ शकले नाहीत आणि त्यांना हेगेलच्या तत्त्वविचारांची यथार्थपणे चिकित्साही करता आली नाही. प्रस्थापित प्रशियन राज्यसत्ता व चर्चप्रणीत धर्मसत्ता यांच्याविरुद्ध त्यांनी केलेला हा संघर्ष शाब्दिक, तात्त्विक चर्चेच्या पलीकडे जाऊ शकला नाही. धार्मिकतेची समीक्षा करूनच वैचारिक क्रांती करता येईल, असा त्यांना विश्वास वाटत होता. 'जर्मन आयडियॉलॉजीच्या' प्रस्तावनेत मार्क्स व एंगल्स यांनी डाव्या हेगेलवाद्यांच्या या दृष्टिकोणाचा उपहास करणारी एक गमतीदार गोष्ट लिहिली आहे :

"कोणे एके काळी एका पराक्रमी माणसाच्या डोक्यात एक कल्पना ठाण मांडून बसली. माणसे पाण्यात का बुडतात ? कारण त्यांना गुरुत्वाकर्षणाच्या कल्पनेने झपाटलेले असते. त्यांना ही गुरुत्वाकर्षणाची कल्पना अंधश्रद्धा किंवा धार्मिक संकल्पना म्हणून जर आपल्या डोक्यातून काढून टाकता आली, तर पाण्यात बुडण्याचा धोका त्यांना सहज टाळता येईल. गुरुत्वाकर्षणाच्या या भ्रामक कल्पनेविरुद्ध तो गृहस्थ जन्मभर झगडत राहिला. कारण या कल्पनेमुळे होणाऱ्या नुकसानकारक परिणामांची नवीन व बहुविध पुराव्यांची आकडेवारी त्याच्याकडे येतच राहिली. हा पराक्रमी पुरुष जर्मनीतील क्रांतिकारक तत्त्वज्ञांचाच नमुना होता." [२२]

मार्क्स व एंगल्स यांनी 'जर्मन आयडियॉलॉजी'-मध्ये वरील तत्त्वदृष्टीची विस्तृत चिकित्सा केली आहे. ही चिकित्सा करताना मार्क्स म्हणतो की माणसाच्या जाणिवेत उगम पावणाऱ्या संकल्पना, विचार, प्रज्ञार्थ इत्यादी सर्व अमूर्त गोष्टींना स्वतंत्र अस्तित्व असते असे हेगेलप्रमाणे तरुण हेगेलवाद्यांनाही वाटत होते. या अमूर्त संकल्पनाच माणसांच्या पायांतील शृंखला असतात, असे त्यांचे मत होते (उजव्या परंपरावादी हेगेलवाद्यांना मात्र त्या शृंखला नसून व्यक्तिमात्रांचे सामाजिक जीवन एकात्म रीत्या संघटित करणारे हवे वाटत होते.). तरुण हेगेलवाद्यांना जाणिवेत उगम पावणाऱ्या या भ्रमांविरुद्ध, आभासांविरुद्ध संघर्ष करायचा होता. परंतु ज्या भ्रमांविरुद्ध संघर्ष करायचा, त्या भ्रमांचे स्वरूप, ते ज्या जाणिवेत उद्‌भवतात ती जाणीव व तिला वेढून राहिलेले भोवतालचे प्रत्यक्ष वास्तव व त्यांचे परस्परसंबंध, या परस्परसंबंधांचे ऐतिहासिक स्वरूप व त्यांचा भौतिक आशय, इत्यादी मूलभूत प्रत्यक्षतेचे त्यांचे आकलन चिद्‌वादी दृष्टीमुळे उथळ व मर्यादित होते. त्यामुळे सामाजिक जीवनातील

अनुक्रमणिका

व्यक्तिमात्रांमधले परस्परसंबंध, त्यांचे व्यवहार, कृती, त्यांची मानसिक बंधने व मर्यादा या सर्व गोष्टींचे मूळ माणसांच्या जाणिवेत असते, असे त्यांचे मानवी जाणीव व भौतिक वास्तव यांच्या परस्परसंबंधां-विषयीचे विलक्षण मत होते. मानवी जाणिवेला पडलेल्या या मर्यादांचे उल्लंघन करण्याकरिता साहजिकच आपल्या तर्कशास्त्रानुसार त्यांनी एक विचार लोकां-समोर मांडला. मार्क्स म्हणतो, की त्यांनी तो विचार एक नैतिक गृहीततत्त्व म्हणूनच मांडला. परंतु मानवी इतिहासाला ऐहिकतेची बैठक असते याचे भान त्यांच्यापाशी नसल्यामुळे त्यांनी ती बाजू विचारातच घेतली नाही. त्यामुळे ते जेव्हा धार्मिकतेचा, अंध-श्रद्धांचा त्याग करा असे सांगतात, तेव्हा ही धार्मिकता मानवी मनात का उद्भवते याची कारणमीमांसा ते करीत नाहीत. धार्मिकता नष्ट करण्यासाठी ते एक अतिशय सुलभ मार्ग सुचवितात. व्यक्तिमनात जाणिवांची फक्त अदलाबदल केली की परिस्थितीमध्ये परिवर्तन घडवून आणता येईल असा त्यांना विश्वास वाटत होता. म्हणून विद्यमान जाणिवेच्या जागी लोकांनी एका नवीन मानवतावादी, चिकित्सक व अहंकेंद्रित (egoistic) जाणिवेला आणून बसविले, की त्यांच्या जीवनातील सर्व बंधने, मर्यादा नाहीशा होतील अशी त्यांची श्रद्धा होती. मार्क्सने या 'श्रद्धाळू' चिद्वादी दृष्टीची मार्मिक मीमांसा केली आहे. तरुण हेगेलवादी मानवी जीवनाची भौतिक बाजू विचारात न घेता, किंवा वास्तवाला धक्का न लावता, मानवी जीवनामध्ये बदल घडवू पाहतात. म्हणजे, विद्यमान वास्तवाचा किंवा अस्तित्वात असलेल्या जगाचा फक्त वेगळ्या पद्धतीने, नवीन जाणिवेतून अर्थ लावायचा; विद्यमान जग वेगळी अर्थमीमांसा करून ओळखायचे, समजून घ्यायचे, असा हा जाणिवांच्या अदलाबदलीचा अर्थ आहे. खरे म्हणजे, केवळ शब्दांची आतषबाजी करणारे हे तरुण हेगेलवादी कट्टर परंपरानिष्ठ संप्रदायवादीच होते. विद्यमान व्यवस्थेला आधारभूत असलेल्या उक्ती व वचनांविरुद्ध ते फक्त आपल्या उक्ती व वचने मांडीत होते. हेगेलच्या प्रमेयार्थांऐवजी (Categories) त्यांनी आपली प्रमेयार्थे मांडली. या प्रमेयार्थांकडे त्यांनी भावुक धार्मिक दृष्टीने पाहिले. धर्मसंकल्पनेमागे लपलेल्या वास्तवाची मूलभूत चिकित्सा न करता अस्तित्वात असलेले वास्तव त्यांनी प्रमाण मानले. माणसाच्या जाणिवेत परिवर्तन झाले पाहिजे एवढ्यावरच त्यांनी समाधान मानले. विद्यमान जगातील प्रत्यक्ष परि-स्थितीशी संघर्ष करून त्या परिस्थितीत बदल करण्याची त्यांना गरज वाटली नाही. संघर्षाचे हे नाटच अधांतरी केवळ विचारांच्या पातळीवर घडवून आणण्याची ही चिद्वादी किमया होती. या तात्त्विक चिकित्सेचे फलित एवढेच, की धार्मिक इतिहासाच्या दृष्टिकोणातून ख्रिश्चन धर्माविषयी काही स्पष्टीकरणे त्यांनी मांडली. जर्मन तत्त्वज्ञानाचे जर्मनीतील वास्तवाशी, म्हणजेच त्यांच्या तात्त्विक चिकित्सेचे त्यांच्या भोवतालच्या वास्तवाशी असलेले संबंध व त्यांचे स्वरूप यांची चिकित्सापूर्वक मीमांसा करावी असे या तरुण हेगेलवादी तत्त्वज्ञांपैकी एकाही तत्त्वज्ञाला वाटले नाही.[२३]

हे संबंध किंवा नाते यांचे स्वरूप कसे असते हे मार्क्सच्या दृष्टिकोणातून पाहणे उद्बोधक ठरेल. प्रज्ञार्थ, संकल्पना, संवेद्यता यांची निर्मिती ही आरंभी माणसाच्या भौतिक व्यवहाराशी, समूहातील व्यक्ति-मात्रांच्या परस्परसंबंधांशी प्रत्यक्ष निगडित असते. या निर्मितीला जीवनाची खरी भाषा म्हणता येईल. मानवी इतिहासाच्या आरंभीच्या टप्प्यावर विचारधारणा, चिंतन, मानसिक संपर्क या प्रक्रियांना माणसाच्या प्रत्यक्ष भौतिक लोकव्यवहारातून चालना मिळाली. एखाद्या लोकसमूहाची मानसिक निर्मिती (mental production) राज्यशास्त्र, विधिनियम (कायदेशास्त्र), नीतिशास्त्र, धर्म, सत्ताशास्त्र इत्यादींच्या भाषेत जेव्हा व्यक्त होते, तेव्हा तिलादेखील हाच नियम लागतो. म्हणजे ही मानसिक निर्मिती अधांतरी होत नाही. खरीखुरी आणि कृतिशील माणसेच आपल्या संकल्प-नांची, प्रज्ञार्थांची, कल्पनांची निर्मिती असतात. या माणसांच्या एकूण जीवनावर निश्चित अशा विकसित उत्पादन शक्तींचा व त्यांना अनुरूप अशा सामाजिक संबंधांचा परिणाम होतो. म्हणजे, संज्ञा (Consciousness) म्हणून जे काही आपल्याला अभिप्रेत असते, ते माणसाचे संवेद्य, बोधात्म अस्तित्व होय; आणि माणसांचे अस्तित्व म्हणजे त्यांची प्रत्यक्ष जीवनप्रक्रिया (Consciousness can never be anything else than conscious being; and the being of men is their actual life process).[२४]

वरील आकलन जर्मन तत्त्वविचारांच्या अगदी विरुद्ध असे आहे. जर्मन तत्त्वविचार स्वर्गातून पृथ्वीवर

उतरतो, तर हा विचार पृथ्वीवरून स्वर्गाकडे दृष्टिक्षेप करतो. आता प्रत्यक्ष हाडामासाच्या माणसांची ओळख करून घ्यायची म्हणजे नेमके काय करायचे ? माणसे स्वतःबद्दल काय बोलतात, काय कल्पना करतात, काय विचार करतात, यांतून ही ओळख होईल का ? किंवा, माणसांचे जे वर्णन, स्पष्टीकरण केले जाते त्यांच्याविषयी जो विचार मांडला जातो, जे संकल्पन केले जाते, त्या सर्व वैचारिक पातळींवरील प्रक्रियेद्वारे माणूस ओळखता येईल का ? मार्क्सच्या दृष्टीने हा खटाटोप व्यर्थ आहे. तो म्हणतो की आपल्याला खऱ्या व कृतिशील माणसांपासून सुरुवात केली पाहिजे. त्यांचे इंद्रियग्राह्य मूर्त व्यवहार, कृती (Sensuous activity) समजून घेतल्या पाहिजेत. त्यांच्या मानसिकतेत जे वैचारिक व सैद्धान्तिक रचनाकार परावर्तित स्वरूपात निर्माण होऊन विकसित होतात, आणि त्यात त्यांच्या जीवनक्रमाचे जे प्रतिध्वनी घुमतात, त्यांचा अर्थ आपल्याला माणसांच्या प्रत्यक्ष इंद्रियग्राह्य जीवनक्रमाच्या आधारावरच समजू शकेल; जी आभासमय मनोत्थसृष्टी व्यक्तिमात्रांच्या मेंदूमध्ये साकार होते, ती खरे म्हणजे त्यांच्या भौतिक जीवनक्रमाची उदात्तभावरूप प्रतिमा असते. ही भौतिक मानवी जीवनप्रक्रिया अनुभवाधिष्ठित पडताळ्याने तपासून पाहता येते. परंतु भौतिक जीवनप्रक्रियेला अनुरूप अशा नीती, धर्म, सत्ताशास्त्र इत्यादी तत्त्वप्रणाली आणि संज्ञेची इतर विविध रूपे यांच्या स्वतंत्र अस्तित्वाचा जो बाह्य देखावा दिसतो, त्याची प्रत्यक्षता भौतिक जीवनक्रमाप्रमाणे पडताळून पाहता येत नाही. कारण त्यांना स्वतंत्र अस्तित्व नसते; व त्यामुळे इतिहास व विकासक्रमही नसतो. खरे परिवर्तन वेगळ्या पातळीवर होत असते. मानवसमूह एकत्र येऊन परस्परसाहचर्याने जेव्हा भौतिक उत्पादनाचा प्रपंच आरंभतात व त्यांचा विकास व विस्तार करतात, तेव्हा त्यांचे जीवन व भोवतालचे प्रत्यक्ष वास्तव यांमध्ये परिवर्तन घडते. या परिवर्तनाबरोबरच त्यांचे चिंतन व चिंतनप्रेरित बहुविध रचनाकार यांमध्ये बदल होत असतात. म्हणजे, माणूस आपल्या 'वैचारिक उत्पादनात'ही (products of thinking) परिवर्तन घडवून आणतो. याचा अर्थ असा, की संज्ञा ही जीवन निर्णित करीत नाही, तर प्रत्यक्ष जीवनच जाणीव निर्मित करते. (It is not consiciousness than determine life but life than determine consciousness) पहिल्या दृष्टिकोणामध्ये संज्ञा आरंभबिंदू मानला जातो; तसेच, ही संज्ञा म्हणजे एक जिवंत व्यक्तिमत्त्व आहे, असे गृहीत धरले जाते. दुसऱ्या दृष्टिकोणामध्ये खऱ्याखुऱ्या जिवंत माणसांनाच आरंभ व केंद्रबिंदू मानले जाते. या दृष्टिकोणामध्ये संज्ञेला स्वतंत्र व विलग असे अस्तित्व बहाल केले जात नाही. ती जिवंत व्यक्तिमात्रांची संज्ञा किंवा जाणीव, असे मानले जाते.[२५]

मानवी जीवनाचा विचार करताना मानवाचे त्याच्या संज्ञेसहित समग्र अस्तित्व विचारात घ्यावे लागते. ही संज्ञा मानवी जीवनाच्या अगदी आरंभीच्या काळातही 'शुद्ध' स्वरूपात आढळत नाही. कारण मानवी मनाला भोवतालच्या जडद्रव्याचे (matter), वास्तवाचे अस्तित्व दुर्लक्षिता येत नाही. हा संपर्क अपरिहार्य आहे. या संपर्कातून, संबंधातूनच मानवी अस्तित्व सिद्ध होते. कारण माणूस हे निसर्गाचेच अपत्य आहे. परंतु माणसाचे अस्तित्व ही स्थिर किंवा अपरिवर्तनीय घटना नाही. निसर्गाच्या, वास्तवाच्या संबंधांतून माणूस श्रमप्रक्रियेद्वारे आपल्या जीवनात आणि भोवतालच्या वास्तवात बदल घडवून आणतो. या परिवर्तनप्रक्रियेचे स्वरूप ऐतिहासिक आहे. मानवी मन आणि वास्तव यांच्या या संबंधातून भाषेचा जन्म होतो. भाषेचा जन्म मानवी गरजेतून होतो. व्यक्तिमात्रांच्या परस्परसंबंधांमुळे, सामाजिकतेमुळे भाषेचे अस्तित्व अपरिहार्य असते. म्हणजे, भाषा हे संज्ञेचे व्यक्त रूप होय. ही प्रक्रिया मानवी अस्तित्वापुरतीच मर्यादित आहे. प्राणीकोटीचा या संदर्भात विचार करता येत नाही. मानवी संज्ञा ही खरे म्हणजे माणसाच्या सामाजिक जीवनाचे फलित आहे. या सामाजिक जीवनाचा विकास इतिहासात संथ गतीने होतो. कालौघात आरंभीच्या सामाजिक संबंधांची सरलता लोप पावते. सामाजिक संबंध अधिकाधिक गुंतागुंतीचे आणि गूढ होऊ लागतात. श्रमविभागणीचे स्वरूपही असेच गुंतागुंतीचे झालेले दिसते. म्हणून मानवी संज्ञेचे स्वरूप व तिचा विकास माणसाच्या सामाजिक जीवनातील घडामोडींचा मागोवा घेऊनच समजून घ्यावा लागतो. तिचे स्वरूप अतींद्रिय नाही.[२६]

मानवी संज्ञेला स्वतंत्र व विलग अस्तित्व केव्हा लाभले ? मार्क्स म्हणतो मानवी इतिहासाच्या एका टप्प्यावर शारीरिक व बौद्धिक अशी श्रमांची विभागणी

अनुक्रमणिका

झाली आणि माणसांच्या सामाजिक संबंधांना एक वेगळेच परिमाण लाभले. या क्षणापासून मानवी संज्ञेचे मूळ रूप बदलले. व्यक्तिमात्रांच्या प्रत्यक्ष जीवन-व्यवहारापासून ती मुक्त, स्वतंत्र झाली. कशाचेही प्रतिनिधित्व न करणारी, तरीदेखील कशाचे तरी प्रतिनिधित्व ती करते, असे लोकांना वाटू लागले. येथूनच मुक्त झालेली मानवी संज्ञा 'शुद्ध' सिद्धान्त धर्म, परमार्थशास्त्र, नीती, तत्त्वज्ञान यांची निर्मिती करण्याच्या कार्याला लागली.[३७]

मार्क्सच्या तत्त्वदृष्टीमध्ये मानवी अस्तित्वाची समग्रता समाविष्ट आहे. समाजातील उत्पादनशक्ती व उत्पादनसंबंध यांच्या परस्परसंबंधांमधून त्यांना अनु-रूप अशी जीवनव्यवस्था निर्माण होते. परंतु या दोन घटकांमध्ये जेव्हा विसंवाद निर्माण होतो, तेव्हा तो विसंवाद या सामाजिक व्यवस्थेमध्ये परिवर्तन घडवून आणण्याला चालना देतो. तरीदेखील या भौतिक जीवनव्यापारांचे त्या त्या कालखंडात सैद्धान्तिक समर्थन करून त्यांना सर्वमान्यता मिळवून देणे आवश्यक असते. त्यासाठी त्या त्या समाजव्यवस्थेला अनुकूल अशी 'सामाजिक मनोभूमिका' (Social character) तयार करण्याची गरज असते. हे सैद्धान्तिक समर्थन करण्याचे कार्य धर्म, तत्त्वज्ञान, परमार्थशास्त्र, नीतिशास्त्र यांसारख्या मनोव्यापारांद्वारे केले जाते. अर्थात ही सैद्धान्तिक किंवा वैचारिक निर्मिती (theoretical products and forms of consciousness) भौतिक जीवनव्यवस्थेपासून विलगपणे होत नाही. ती समाजांतर्गत भौतिक जीवनातूनच होते. किंबहुना, या भौतिक व मनोव्यापारांच्या परस्परसंबंधांच्या अस्ति-त्वाचा विचार साकल्यानेच करावा लागतो. समाजातील या गतिशील घडामोडींची, प्रक्रियांची समग्रताच मार्क्स आपल्या समोर ठेवतो. (... the whole thing can, of course, be depicted in its tota-lity.) हे समग्र चित्र रेखाटताना चित्रातील भौतिक व सैद्धान्तिक घटकांचे अन्योन्यसंबंध, त्यांचे परस्परांवर होणारे परिणाम तो स्पष्ट करतो. हे स्पष्ट करताना तो सांगतो, की समाजातील भौतिक व्यवहारांचे स्पष्टीकरण एखाद्या सिद्धान्ताच्या किंवा तत्त्वप्रणालीच्या आधारे करता येणार नाही. कारण, सैद्धान्तिक तत्त्वप्रणालींची निर्मिती प्रत्यक्ष जीवनव्यवहारातून होत असते. म्हणून तरुण हेगेलवादी म्हणतात, त्याप्रमाणे संज्ञेच्या विविध

सैद्धान्तिक रचनाकारांची केवळ बौद्धिक चर्चा व समीक्षा करून त्यांना नष्ट करता येणार नाही. त्यासाठी या तत्त्वप्रणाली ज्या सामाजिक संबंधांच्या चौकटीमध्ये (भौतिक जीवनव्यवस्थेमध्ये) उद्भवतात व दृढ होतात, आणि शाश्वततेचे दिव्य वलय घेऊन मिरवतात, ती चौकटच उद्ध्वस्त केली पाहिजे. कारण या चौकटीतच या चिद्वादी भोंदूगिरीला (idealistic humbng) उत्तेजन दिले जाते.[३८]

– ६ –

डाव्या हेगेलवाद्यांपैकी फॉइरबाखने हेगेलच्या चिद्-वादी तत्त्वव्यूहाच्या मर्यादा समजून घेतल्या. त्यामुळे तो त्या तत्त्वव्यूहापलीकडे पाहू शकला. बर्लिन विद्यापीठात हेगेलच्याच मार्गदर्शनाखाली फॉइरबाखने सुरुवातीला ईश्वरस्वरूपशास्त्र (theology) व नंतर तत्त्वज्ञानाचा अभ्यास केला. हेगेलच्या तत्त्वविचारांनी तोही प्रभावित झाला. परंतु लवकरच हेगेलचा चिद्वादी दृष्टिकोण व ख्रिश्चन धर्माची शिकवण या दोन्ही प्रभावांपासून तो मुक्त झाला. आपल्या जड-वस्तुवादी दृष्टिकोणातून त्याने हेगेलच्या तत्त्वविचारांची विस्तृत समीक्षा केली. तसेच, ख्रिश्चन धर्माने प्रति-पादिलेल्या आग्रही विश्वदृष्टिकोणावर टीका करताना त्याने सर्वच सांप्रदायिक दुराग्रही दृष्टिकोणांचा धिक्कार केला. फॉइरबाखचा हा इतर डाव्या हेगेलवाद्यांहून वेगळा असा चिकित्सक दृष्टिकोण मार्क्सच्या लक्षात आला. त्याच्या विचारांतील क्रांतिकारक अंश मान्य करून त्याने त्याचे महत्त्व आपल्या इकॉनॉमिक अँड फिलॉसफीकल मॅन्यूस्क्रिप्ट्स ऑफ १८४४ मध्ये नमूद करून ठेवले.[३९]

फॉइरबाख निसर्गवादी होता. त्याला निसर्गाचे तात्त्विक दृष्ट्या पुनर्वसन करायचे होते. हेगेलने डायलेक्टिक्सच्या संरचनेचे जे स्वरूप सांगितले, ते त्याला मान्य होते. परंतु त्याच्या ष्टीने या डायलेक्टिक्सचा मुख्य कर्ता परिपूर्त अधिभावही नाही, व व्यक्तिगत आत्मतत्त्वही (individual Self) नाही. तो कर्ता आहे निसर्ग. माणूस ही निसर्गाची उच्चतम अवस्था, त्याचे विकसित रूप. म्हणून मानवी जीवनाचा विचारही त्याने मानवाच्या नैसर्गिक अवस्थेच्या पार्श्वभूमीवर केला. हेगेलवर टिका करताना तो म्हणतो की, हेगेलने तत्त्वज्ञानाला कृत्रिम परमार्थशास्त्र बनविले. त्याचे

डायलेक्टिक असीमत्वातून सीमितत्वात प्रवेश करते, आणि पुन्हा असीमत्वात विलीन होते. म्हणजे, आपण वास्तवाचेच आकलनात्मक चिंतन करतो. परंतु वास्तवाचे (reality and nature) हे चिंतनच एक अमूर्त भावरूप सारतत्त्व होऊन हेगेलच्या तत्त्वविचारांत प्रकट होते. तात्त्विक विचारांचे आवरण घेतलेले हे कृत्रिम परमार्थशास्त्र मानवाच्या धार्मिक परात्मतेत परिणत होते. प्रत्यक्ष जिवंत माणसाला (finite) अधिभावाच्या (idea) वेदीवर बळी दिला जातो. त्याला अतिमानवी विश्वचेतनाच्या विकासक्रमामध्ये एका क्षणाहून अधिक महत्त्व नाही. त्यामुळे हेगेलचे तत्त्वज्ञान परात्मतेने ग्रासलेल्या माणसाच्या पलीकडे जात नाही. त्याच्या अमूर्त ' अधिभावाने ' जरी ईश्वराची जागा घेतली, तरी ईश्वर या संकल्पनेमध्ये जे संकेत अभिप्रेत आहेत, त्यांचीच अधिभावाकडून पूर्तता केली जाते. परमार्थशास्त्रामध्ये जी गूढता प्रत्ययाला येते, तीच गूढता हेगेलच्या विचारांमध्ये दिसते. परमार्थशास्त्र किंवा ईश्वरस्वरूपशास्त्र म्हणजे तरी काय ? मानवकोटीच्या सारतत्त्वरूपी परिपूर्णतेचा (species-essence) माणसाला आलेला प्रत्यय. हा प्रत्यय अनुभवातीत असतो. माणसाचे ईश्वरस्वरूपज्ञान म्हणजे मानवकोटीची परिपूर्णतेची संकल्पना प्रत्यक्षतेच्या बाह्याकारात पाहण्याचा माणसाचा प्रयत्न. म्हणजे, ईश्वर व माणूस यांचे नाते हे मानवकोटीची परिपूर्णतेची (infinity, perfection) संकल्पना व माणसाचे असहाय व्यक्तिगत जीवन यांच्यातील संबंधांसारखे असते. हेगेलचा परिभावव्यूह (Logic) हादेखील प्रत्यक्ष मानवी चिंतन-विचारांचा इंद्रियानुभवातीत बाह्यात्कारच आहे. हेगेलचा तत्त्वविचार अमूर्त आहे, कारण त्याच्या तत्त्वदृष्टीमध्ये निसर्ग (वास्तव), मानव व विचार या सर्व घटकांचे सारतत्त्व त्यांच्याबाहेर नांदत असते असे मानले आहे. म्हणून फॉइरबाख म्हणतो, की हेगेलचे तत्त्वज्ञान हे परमार्थशास्त्राचे अखेरचे आश्रयस्थान आहे.[१०]

हेगेलच्या चिद्‌वादी दृष्टिकोणाची चिकित्सक समीक्षा करणारा फॉइरबाख धर्ममीमांसा किंवा धार्मिक परात्मभावाचे विश्लेषण करताना स्वत: या चिद्‌वादी प्रवृत्तीपासून मुक्त आहे का ? या प्रश्नाचे उत्तर देण्यापूर्वी फॉइरबाखची धर्ममीमांसा आणि माणसाच्या धार्मिक परात्मतेचे त्याने केलेले विश्लेषण व त्यामागील त्याची जडवस्तुवादी दृष्टी यांचे स्वरूप प्रथम पाहू. कारण फॉइरबाखच्या या योगदानाला मार्क्सच्या वैचारिक जीवनक्रमामध्ये महत्त्वपूर्ण स्थान आहे.

फॉइरबाख म्हणतो की, परमार्थशास्त्राचे गूढ गुपित मानवशास्त्रामध्ये सापडेल. माणसे ईश्वरासंबंधी जी कल्पना करतात, ती खरे म्हणजे, त्यांना स्वत:बद्दल जो बोध किंवा परिचय होतो, त्याचेच गूढ भाषेत व्यक्त झालेले ज्ञान या कल्पनेत साकार होते. फॉइरबाखची या विधानामागची भूमिका पुढीलप्रमाणे सांगता येईल : सर्वसाधारणपणे विचाराच्या पातळीवर व्यक्तीला वस्तूंचे जे आकलन होते, तो त्या व्यक्तीच्या सारतत्त्वाचा वस्तुनिष्ठ आकार असतो. ते माणसाचे ' प्रत्यक्षीकरण ' (objectification) असते; कारण माणसाचे आत्मभान वस्तूमध्ये जागृत होते. हे आत्मज्ञान वस्तूबद्दल झालेल्या जाणिवेचे असते. ही प्रक्रिया दैवी किंवा पारमार्थिक वस्तूंबाबतच खरी असते, असे नसून ती इंद्रियग्राह्य वस्तूंबाबतही खरी असते. याचा अर्थ असा नाही, की प्रत्यक्ष वस्तूंच्या अस्तित्वाचे उगमस्थान माणसाच्या जाणिवेत असते. याचा अर्थ असा, की विचाराच्या पातळीवर व्यक्ती वस्तूंना जो अर्थ देतात, तो अर्थ, ते आकलन, त्या व्यक्तिमात्रांचे असते. त्या व्यक्ती आपल्याला आकलन झालेला अर्थ वस्तूंवर प्रक्षेपित करतात. म्हणजे वस्तुविषयीचे आकलन हे मानवी परिभाषेत केले जाते. ते मानवी जाणिवेचे, आत्मभानाचे प्रतिमारूप असते.

फॉइरबाखच्या वरील भूमिकेतून त्याने विशद केलेली धार्मिक परात्मभावाची प्रक्रिया आता पाहता येईल. फॉइरबाखची धर्ममीमांसा ही ख्रिश्चन धर्मावरील टीका आहे. फॉइरबाख म्हणतो की, धर्मावर गूढवादाचे आवरण असते. या आवरणाखाली अशी एक वस्तू असते, की जिचे मूळ मूर्त प्रेमसंबंधात असते. मनुष्य व ईश्वर या दोघांमधील संबंध हा मनुष्य व त्याचे आत्मतत्त्व (किंवा मनुष्य व त्याचे सारभूत अस्तित्व) यांमधील संबंध असतो. माणूस आपल्या सारभूत अस्तित्वाला विलग असे अस्तित्व मानून त्याला सामोरा जातो. मानवकोटीमध्ये आढळणारी अत्युच्च स्वरूपाची गुणवत्ता, असीमता तो या विलग व अद्‌भुत अस्तित्वाला बहाल करतो. व्यक्तिमात्रांसाठी हे अस्तित्व परिपूर्णतेचे प्रतीक बनते. धार्मिक प्रवृत्तीचा माणूस स्वत:चेच सारभूत रूप ' ईश्वर ' या संकल्पनेवर प्रक्षेपित करतो. ही

प्रक्रिया कशी घडते ? माणूस जेव्हा 'ईश्वर' या संकल्पनेतून प्रतीत होणाऱ्या अस्तित्वाची कल्पना करतो तेव्हा त्या अस्तित्वाचे स्वरूप कसे असते ? हे अस्तित्व सीमित वा मानवी नसते. ते भौतिक परिस्थितीने नियत झालेले नसते, व ते इंद्रियगोचरही नसते. त्या अस्तित्वाचा माणूस फक्त विचार करू शकतो. म्हणजे, ईश्वर हे एक निरवयव, आकारहीन, अनाकलनीय, अमूर्त असे अभावात्मक अस्तित्व असते. माणसाला ईश्वराचे ज्ञान होते म्हणजे या ज्ञानाचा हा अनुभव अमूर्त व अभावात्मक असतो. याचे कारण असे, की ईश्वराचा अनुभव म्हणजे माणसाच्या विचारशक्तीचेच वस्तुनिष्ठ रूप होय. माणसाला आपल्या प्रज्ञेचे, बुद्धीचे या क्षणी भान होते. जे ईशतत्त्व त्याला प्रतीत होते, ते काही वेगळेच शुद्ध चैतन्य नसते, की वेगळे काही प्रज्ञातत्त्व नसते. ज्या बुद्धीच्या साहाय्याने त्याला ईशतत्त्व प्रतीत होते, ती बुद्धी मानवोचित मनोव्यापारानुसार कार्यरत होऊन त्याला ज्ञानाचा प्रकाश दाखवीत असते. माणूस फक्त या बुद्धीला स्वतःच्या व्यक्तिगत मर्यादांपासून विलग करू शकतो. म्हणजे, जे चिरंतन व अमर्याद शुद्ध चैतन्य सीमित मानवी अस्तित्वापेक्षा वेगळे आहे असे माणूस समजतो, ते दुसरे-तिसरे काही नसून ती स्वतःच्या भौतिकतेच्या व व्यक्तिमत्त्वाच्या मर्यादांपासून विलग झालेली मानवी प्रज्ञाच असते. माणसाला मात्र या प्रक्रियेचे भान नसते. धार्मिक अनुभवाचे हे यथार्थ सार म्हणता येईल.

माणूस ईश्वरासंबंधी जे बोलतो, त्याला जे गुण चिकटवितो, त्याच्या विशिष्ट आदर्शपूर्ण रूपाची जी कल्पना करतो, ते रूप ईश्वराच्या निर्मात्याचे, म्हणजे मानवाचेच रूप असते. या गुणांची सत्यता ही त्याच्यातील खरेपणाइतकीच सत्य असते. धर्म काय करतो ? माणसाचेच गुण एका दैवी शक्तीवर प्रक्षेपित करून त्या शक्तीला प्रत्यक्ष मानवी अस्तित्वापेक्षा बलवत्तर मानतो. धर्म म्हणजे माणसाचे, त्याच्या विवेकशीलतेचे, भावनांचे विभाजन होय. माणूस आपल्या बौद्धिक व भावनिक गुणांचे एका काल्पनिक दिव्य अस्तित्वाप्रत स्थानांतर करतो व हे अमूर्त अस्तित्व आपल्या निर्मात्यावरच आपली सत्ता प्रस्थापित करते. खरे म्हणजे, परमार्थशास्त्र हे मानवशास्त्राचे गूढवादाने आच्छादिलेले रूप आहे. परंतु धार्मिक परात्मता हा केवळ वैचारिक भ्रम नाही. ती मानवी विपन्नावस्था आहे. धर्म माणसाचे जीवन आशयहीन करतो. माणसाने निर्माण केलेल ईश्वर जसजसा परिपूर्ण होत जातो, तसतसा माणूस अपूर्ण, अवमानित व तेजोहीन होतो. तसेच, प्रेमाने एकत्र नांदण्याची मानवी क्षमताच धर्म नष्ट करतो. धर्म माणसाच्या हृदयातील स्नेहप्रवृत्तीचे स्थानांतर करून ते ईशतत्त्वाशी एकरूप करतो व माणसाची साहचर्याची सहजप्रवृत्ती काल्पनिक स्वर्गीय धुक्यात विरघळवून टाकतो. त्यामुळे व्यक्तिमात्रांना परस्परांबद्दल वाटणारे प्रेम, ऐक्यभावना, सहकार्याची प्रवृत्ती नष्ट होतात व स्वार्थ बोकाळतो. ऐहिक जीवनाला आधारभूत असलेल्या सर्व मूल्यांचे अवमूल्यन होते आणि सामाजिक जीवनातील सुसंवाद व समानतेची भावना यांचा परिपोष अशक्यप्राय होतो.

परंतु धर्माचे स्वरूप पूर्णतया अभावात्मक (negative) नसते असेही फॉइरबाख सांगतो. धर्म निरर्थक व भ्रममूलक आहे असे प्रतिपादन त्याने केले आहे, हा आरोप त्याने आपल्या द इसेन्स ऑव्ह ख्रिश्चॅनिटी या ग्रंथाच्या दुसऱ्या आवृत्तीच्या प्रस्तावनेत (पृ. XXXVIII) स्पष्टपणे अमान्य केला आहे. ईश्वर, त्रिमूर्ती (पिता, पुत्र व पवित्र आत्मा) या संकल्पना त्याच्या दृष्टीने निरर्थक, अप्रस्तुत व बाह्य स्वरूपाच्या नाहीत. ते नैसर्गिक, अकृत्रिम, गूढार्थ आहेत. मानवी स्वभावाचे रहस्य त्यात सामावलेले आहे. परंतु ईश्वरस्वरूप शास्त्राने (theology) त्यांच्यासंबंधी जे आभास व भ्रम निर्माण केले आहेत, ते मात्र खरे नाहीत. प्रचलित सांप्रदायिक धर्म निसर्ग व मानवी जीवन यांच्या पृष्ठभागावर दिसणाऱ्या मिथ्या व उथळ स्वरूपालाच सारसर्वस्व मानतो; आणि या मिथ्या व उथळ स्वरूपालाच विलग व विशिष्ट अस्तित्व बहाल करतो. फॉइरबाखच्या मते धर्म हा खरे तर माणसाच्या आत्मज्ञानाचा, आत्मबोधाचा मूलाकार आहे. धर्म हे मानवजातीच्या बाल्यावस्थेचे प्रकटरूप. या रूपात माणसाने स्वतःला प्रथम ओळखले; परंतु याच स्वतःच्या रूपाला तो अन्य, विलग अस्तित्व मानू लागला. फॉइरबाख पुढे म्हणतो, की या रूपाचा संबंध मानवी स्वभावाशी जितक्या प्रमाणात जुळतो, तितपत धर्माचे स्वरूप खरे मानले पाहिजे. परंतु धर्म हे नाते ओळखण्यात जर असमर्थ ठरला, तर तो मिथ्याच म्हटला पाहिजे. मानवी स्वभावात उच्चतम गुणवत्तेची जी परिपूर्णता प्रत्ययास येते, तिची ओळख माणसाला

धर्माशिवाय झाली नसती. धर्म व माणूस यांच्या या नात्याचे मूलभूत स्वरूप स्पष्ट करण्याची कामगिरी फॉइरबाख मानवशास्त्रावर सोपवितो.

इतर डाव्या हेगेलवाद्यांप्रमाणे फॉइरबाखचाही मानवी अस्तित्व आणि इतिहास यांच्याकडे पाहण्याचा एक दृष्टिकोण आहे. या दृष्टिकोणातून त्याने धार्मिक परात्मतेची मीमांसा केली. याच दृष्टिकोणातून धार्मिक परात्मतेवर मात करण्यासाठी तो ख्रिश्चन धर्माच्या शिकवणीचा निर्देश करतो. मानवी मैत्री व प्रेमसंबंधांकडे तो या समस्येची गुरुकिल्ली म्हणून पाहतो. ख्रिश्चन धर्माच्या शिकवणीमध्ये ईश्वराला प्रेमस्वरूप मानले आहे (God is love). प्रेम हा उच्चतम मानवी गुण आहे. या गुणामुळेच माणूस समग्र परिपूर्णतेच्या उगमस्थानाशी एकरूप होतो. प्रेमसंबंधानेच पृथक व्यक्ती मानवजातीशी बांधली जाते. मानवी विकासक्रमाची मीमांसा करताना फॉइरबाख म्हणतो की, इतिहास म्हणजे संज्ञेची आत्मज्ञानाच्या दिशेने होणारी प्रगती. परंतु ही प्रगती हेगेल म्हणतो त्याप्रमाणे ईश्वराची किंवा प्रज्ञातत्त्वाची स्वसंवेद्यतेच्या दिशेने होणारी प्रगती नाही. ती हाडामांसाच्या सीमित माणसाची प्रगती होय. त्याच्या जाणिवेची सखोलतेच्या दिशेने होणारी प्रगती होय. म्हणूनच फॉइरबाख म्हणतो, "परमार्थशास्त्राचे मर्म किंवा सारतत्त्व मानवशास्त्रामध्ये आहे." (The essence of theology is anthropology). याप्रमाणे फॉइरबाखच्या विचारात मानव केंद्रस्थानी आहे. त्याने परिपूर्त चेतनतत्त्वाचे चिद्वादी अस्तित्व नाकारून निसर्गाच्या कुशीत जन्मलेल्या मानवाचा विचार महत्त्वाचा मानला. याच अर्थाने तो जडवस्तुवादी आहे. तो म्हणतो,

" My love for man has made me into a ' materialist ' and ' Sensualist.'[३१]

मार्क्सच्या विचारविश्वावर प्रारंभीच्या कालखंडात फॉइरबाखच्या विचारांचा प्रभाव पडला, हे वादातीत आहे. परंतु या प्रभावाची व्याप्ती व सखोलता किती होती हे पुढील विवेचनावरून लक्षात येईल. मार्क्सने फॉइरबाखच्या पुरोगामी विचारांचे मोठ्या उत्साहाने व आनंदाने स्वागत केले. परंतु त्याच्या दृष्टिकोणाच्या मर्यादाही त्याला जाणवल्या. त्या त्याने त्याच वेळी स्पष्ट केल्या. १८४३ साली अरनाल्ड प्यूज या डाव्या हेगेलवादी सहकाऱ्याला लिहिलेल्या पत्रात मार्क्सने फॉइरबाखच्या आकलनाच्या आवाक्याचा अंदाज घेताना हे स्पष्ट केले आहे.[३२] फॉइरबाख निसर्गवादी होता. त्याचे मानवी जीवनाविषयीचे आकलन निसर्ग व मानवी अस्तित्व यांच्या संबंधांपुरतेच मर्यादित होते, व त्यामुळे ते एकांगी व चुकीचे होते. त्याने माणसाच्या 'शुद्ध' नैसर्गिक पार्श्वभूमीचाच अधिक विचार केला. माणसाच्या ऐतिहासिक व सामाजिक वास्तवाला तो फारच कमी महत्त्व देतो. यातून त्याचा जो विश्वदृष्टिकोण अभिव्यक्त होतो, तो 'जडवस्तुवादी' असला, तरी तो रोमँटिक, धार्मिक व यांत्रिक स्वरूपाचा आहे. फॉइरबाखच्या विचारातील ही चिद्वादी प्रवृत्ती मार्क्सला सुरुवातीलाच जाणवली. त्याच्या विचारव्यूहात माणूस जरी केंद्रस्थानी असला, तरी तो अमूर्त आहे. नैसर्गिक अवस्थेत कल्पिलेला त्याचा माणूस निष्क्रिय आहे. निसर्गाशी असलेले त्याचे नाते वस्तुनिष्ठ स्वरूपाचे नाही. त्यामुळे ते गतिशीलही नाही व सर्जनशीलही नाही. फॉइरबाखच्या विचारव्यूहातला माणूस व निसर्ग हे दोन्ही 'जैसे थे' स्थितीतच दिसतात. त्यामुळे त्याच्या विचारात माणसाच्या सामाजिक व ऐतिहासिक जीवनयात्रेची मूलग्राही चिकित्सा आढळत नाही. त्याची धर्मचिकित्सा माणसाच्या व्यक्तिगत मानसिकतेच्या पातळीवरच राहते. फॉइरबाखच्या या स्वप्नाळू प्रवृत्तीचे उगमस्थान जर्मन चिद्वादात आहे, हे मार्क्सच्या लक्षात यायला वेळ लागला नाही. म्हणून मार्क्सच्या विचारव्यूहावर फॉइरबाखचा जो काही प्रभाव दिसतो, त्याला अवास्तव महत्त्व देण्यात अर्थ नाही.[३३] मार्क्सने १८६५ साली योहान बॅपटिस्ट श्वायट्झर या जर्मन नेत्याला जे पत्र लिहिले आहे, त्या पत्रात त्याने फॉइरबाखची हेगेलशी तुलना करताना म्हटले आहे, की फॉइरबाखची वैचारिक कुवत फारच मर्यादित आहे. (Companed with Hegel, Feuerbach is certainly poor).[३४] परंतु ख्रिश्चन धर्माने जो विश्वदृष्टिकोण लोकांच्या गळी उतरविण्याचा प्रयत्न केला, त्याची चिकित्सा करण्याचे काम फॉइरबाखने केले. त्यामुळे प्रागतिक विचारांना चालना मिळण्याला मदत झाली. फॉइरबाखच्या प्रभावाचा विचार करताना मार्क्स व फॉइरबाख या दोघांच्याही विचारपद्धतींची, विचारव्यूहांची मूलभूत दृष्टी लक्षात घेणे आवश्यक आहे. तरच फॉइरबाखच्या एकूण विचारव्यूहाच्या मर्यादा लक्षात येतील. मार्क्स-

अनुक्रमणिका

सारख्या तीक्ष्ण बुद्धीच्या विचारवंताला त्या तत्काल जाणवल्या. मार्क्सच्या विचारयात्रेत त्यामुळे 'फॉइरबाख कालखंड' अशा प्रभावित अवस्थेचा निर्देश करता येत नाही.[३५]

मार्क्सने १८४५ साली ब्रुसेल्स येथे फॉइरबाखवर सूत्रवजा अकरा टिपणे लिहिली. मार्क्सच्या मृत्यूनंतर (१८८३) १८८५ साली ती एंगल्सला सापडली. त्याने ती फॉइरबाखवरील आपल्या पुस्तिकेत पुरवणी म्हणून समाविष्ट केली व १८८८ मध्ये प्रसिद्ध केली. या टीकात्मक टिपणांमध्ये मार्क्सने फॉइरबाखचे मानवी जीवनाविषयीचे आकलन चिद्वादी असल्याचे स्पष्ट केले आहे. 'जर्मन आयडियॉलॉजी'मध्येही त्याने फॉइरबाखच्या विचारांचा परामर्श घेतला आहे. फॉइरबाखवरील आपल्या पहिल्या टिपणात[३६] मार्क्स म्हणतो की, फॉइरबाखसहित सर्व पूर्वकालीन जडवस्तुवाद्यांच्या दृष्टिकोणाचा प्रमुख दोष म्हणजे त्यांनी सर्व वस्तुजात, वास्तव, माणूस अनुभवतो ती इंद्रियग्राह्य मूर्तता (Sensuousness) यांची वस्तुरूपात कल्पना केली (form of the object); किंवा त्यांच्याकडे चिंतनाकार म्हणून पाहिले (form of contemplation). तो माणसाच्या प्रत्यक्ष ऐंद्रिय कृतीचा आत्मनिष्ठ अनुभव नाही. मार्क्सला माणसाच्या जगण्याची हेतुपूर्णता त्याच्या ऐंद्रिय अनुभूतींच्या संपन्नतेत व अर्थपूर्णतेत असते, हे प्रतिपादन करायचे होते. मानवी जीवनाचा अर्थ या प्रत्यक्षानुभूतीतूनच समजून घेता येईल, हे त्याला स्पष्ट करायचे होते. फॉइरबाखसारख्या जडवस्तुवाद्यांनी मानवी ऐंद्रियानुभूतीचा, श्रमसाधनेचा वास्तवावर होणाऱ्या परिणामांचा जसा विचार केला नाही, तसाच या प्रक्रियेमुळे मानवी जीवनात जे परिवर्तन घडते, त्याचाही विचार केला नाही. ही प्रक्रिया समग्रतेनेच समजून घेतली पाहिजे, असा मार्क्सचा आग्रह होता. परंतु चिद्वादी दृष्टिकोणामुळे फॉइरबाखला मानवी अस्तित्व आणि वास्तव यांच्या परस्परसंबंधांचे वैशिष्टचपूर्ण स्वरूप समग्रतेने समजून घेता आले नाही. फॉइरबाखच्या जडवस्तुवादाचे स्वरूप जसे चिद्वादी आहे, तसे ते यांत्रिकही आहे. या भौतिकवाद्यांनी भोवतालच्या वास्तवाशी, निसर्गाशी मानवाचे नाते निर्जीव वस्तुरूप मानले. त्यामुळे मानवी मन हे बाह्य वास्तवाचा इंद्रियांद्वारे तटस्थपणे किंवा निष्क्रियपणे अनुभवांचे ठसे गोळा करणारे एक साधन अशी त्यांची धारणा होती. परंतु माणूस व वास्तव यांच्या परस्परसंबंधांचे ऐतिहासिक स्वरूप असे गतिहीन, निष्प्राण कल्पिता येईल का? फॉइरबाख इंद्रियग्राह्य वस्तूंचे मूर्त स्वरूप व संकल्पनात्मक वस्तूंचे अमूर्त स्वरूप, हा भेद मान्य करतो. त्याचे 'अमूर्त विचाराने' (abstract thinking) समाधान झाले नाही, तेव्हा तो 'ऐंद्रिय चिंतनाचा' (sensuous contemplation) आग्रहही धरतो. परंतु इंद्रियग्राह्य मूर्ततेचे अधिष्ठान मानवी कृतिशीलतेत किंवा मानवी श्रमामध्ये असते असे मात्र तो समजत नाही. मानवी श्रमांना, कृतीला तो वस्तुनिष्ठ कृती मानीत नाही. खरे तर, कृतिशीलता हे मानवकोटीचे वैशिष्टच आहे. मार्क्सच्या दृष्टीने 'इंद्रियग्राह्य वस्तुनिष्ठ मानवी कृती' म्हणजे मानवी श्रम होत. अखेर या मानवी श्रमांचे उद्दिष्ट काय? मार्क्स म्हणतो, की श्रमसाधनेतूनच माणूस आपल्या मनुष्यत्वाला मूर्त रूप देतो. (objectification of man's spcies-life). मनुष्यत्वाचे प्रत्यक्षीकरण केवळ विचाराच्या पातळीवरच होत नाही; ते मानवनिर्मित मूर्त जगामध्येदेखील होत असते.[३७]

परंतु फॉइरबाखची इंद्रियग्राह्य जगाची, वास्तवाची संकल्पना मात्र चिंतनात्मक व भावनात्मक स्तरावरच स्थिरावते. मानवाने निसर्गाशी कधी संवाद तर कधी संघर्ष करून निर्माण केलेल्या मानवी जगाची (humanised world) तो दखल घेत नाही. तो खऱ्याखुऱ्या ऐतिहासिक मानवाऐवजी 'शुद्ध मानवाची' संकल्पना मांडतो. फॉइरबाखच्या कल्पनाचक्षूंनी मानव व निसर्ग यांच्या सुसंवादात्मक एकात्मतेचे चित्र गृहीत धरले आहे. मानवी ज्ञानेंद्रियांनी आकलन होणारे जग गुण्यागोविंदाने एका चिरंतन लयीत स्नेहभावाने नांदत आहे अशी त्याची गृहीतकल्पना आहे. कालौघात मानव व निसर्ग यांच्यामध्ये कल्पिलेले संवादित्व भंग पावते याची फॉइरबाखने दखल घेतलेली नाही. त्यामुळे ज्ञानेंद्रियांनी आकलन होणारे वास्तव व मानवी जीवन या दोन्ही घटकांचे स्वरूप शाश्वत किंवा चिरंतन नाही, हे सत्य त्याच्या विचारव्यूहातून निसटले आहे. हे जग मानवी श्रमातून, उद्योगातून, सामाजिक जीवनातून निर्माण झालेले ऐतिहासिक जग आहे. परंतु फॉइरबाखने या परिवर्तनशील, गतिशील जगापासून आपल्या 'मानवाला' विलग केले. फॉइरबाखचा मानवतावाद हे 'शुद्ध' निसर्गावर अधिष्ठित असलेले एक 'मिथ' आहे. निसर्ग, वस्तुजात ही चिरंतन स्वरूपात नांदणारी

संकल्पना असून ती व माणूस यांच्यामध्ये एक विलक्षण असे सुसंवादित्व आहे, व ते फक्त तत्त्वज्ञानालाच आकलन होते अशी फॉइरबाखची धारणा आहे. त्याचा निसर्गसुद्धा मानवी हस्तस्पर्श न झालेले, शुद्ध अवस्थेतले एक निबिड अरण्य आहे. असा हा निसर्ग व आदिमानव यांचे शुद्ध स्वरूपातील संबंधच त्याला अभिप्रेत आहेत. त्यामुळे हेगेलचा चिद्वाद फॉइरबाखच्या जडवस्तुवादापेक्षा एका बाबतीत श्रेष्ठ प्रतीचा आहे असे म्हणावे लागते. हेगेलने आपल्या तत्त्वविचारांची मांडणी करताना माणसाच्या कृतिशीलतेपासून सुरुवात केली. त्याची तत्त्वदृष्टी चिद्वादी असली, तरी माणसाची कृतिशीलता व तिचे ऐतिहासिक स्वरूप यांचे महत्त्व त्याने दुर्लक्षिलेले नाही. हेगेल म्हणतो, की माणसाचे जीवन जीवशास्त्रीय दृष्टचा गृहीत धरता येत नाही. कारण मानवेतिहास ही एक गतिशील प्रक्रिया आहे. माणूस सामाजिक जीवनाच्या प्रक्रियेतून स्वतःची निर्मिती करीत असतो. आपल्या जीवनाला व वास्तवाला तो नवनवीन आशय व अर्थ देत असतो.

फॉइरबाखच्या तत्त्वविचाराला अंगभूत अशी चिद्वादाची मर्यादा आहे. त्यामुळे त्याला देखील धार्मिकतेचा प्रभाव टाळता आला नाही. त्याने हेगेलचे निरवयव सत्-तत्त्व अमूर्त म्हणून त्याज्य ठरविले; परंतु हे करताना त्याने 'मानव' या संकल्पनेला अमूर्त पातळीवर नेऊन ठेवले. या 'मानवा'चा त्याने शुद्ध नैसर्गिक अवस्थेतच विचार केला. हा 'मानव' एकाकी, प्राणिशास्त्राच्या व्याख्येत बसणारा व निष्क्रिय असा आहे. तो ज्ञानेंद्रियांद्वारे भोवतालच्या वास्तवाची भावनिक दृष्टचा नोंद घेतो. या अमूर्त मानवाला प्रेम व मैत्री या संबंधांशिवाय मानवी जीवनातील इतर परस्परसंबंधांची जाणीव नाही. फॉइरबाखचे हे मानवप्रेम व मैत्री यांचे तत्त्वज्ञान म्हणजे त्याच्या मानवी जीवनाविषयीच्या आकलनाचे प्रात्यक्षिक आहे. यामागील त्याची भूमिका पुढीलप्रमाणे सांगता येईल : धार्मिक परात्मतेमुळे माणूस आपली उच्चतम, असीम गुणवत्ता एका अमूर्त दैवी अस्तित्वाला बहाल करून त्याला शरण जातो. म्हणजे, माणसाचे 'असीम सारतत्त्व'च त्याच्यापासून हिरावून घेतले जाते. त्याचे जीवन अर्थहीन होते. मग माणसाला त्याचे सारतत्त्व (essence) पुन्हा कसे प्राप्त होईल ? माणसाला धार्मिक परात्मतेतून मुक्त होता येईल का ? फॉइरबाख म्हणतो, की त्यासाठी परमार्थशास्त्राचे मानवशास्त्रामध्ये रूपांतर केले पाहिजे. म्हणजे ईश्वराला बहाल केलेली असीमता (infinity) माणूस इतर व्यक्तिमात्रांबरोबर प्रेमाचे संबंध प्रस्थापित करूनच पुन्हा प्राप्त करू शकेल, अशी त्याची धारणा आहे. ख्रिश्चन धर्माच्या शिकवणीतून त्याने हा जो सुलभ मार्ग सांगितला, तो त्याच्या एकूण आकलनाशी सुसंगत आहे. समाजात व्यक्तिमात्रांना परस्परांची गरज अनिवार्य असते हे तो मान्य करतो; परंतु त्याची व्याप्ती मात्र तो उत्स्फूर्त भावनिक संबंधांपुरतीच मर्यादित करतो. मानवी प्रेम व मैत्री यांतून व्यक्त होणाऱ्या संबंधांनाच तो आदर्श मानतो. फॉइरबाखच्या या आकलनामध्ये प्रत्यक्ष मानवी अस्तित्व व समग्र वास्तव यांच्या परस्परसंबंधांतून माणसाच्या जीवनाचा जो सामाजिक आकृतिबंध आकारत असतो, याचे भान नाही. आपल्या कृतींनी आणि श्रमाने माणूस निसर्गाला, वास्तवाला मानवी आशय देतो. ही प्रक्रिया एकतर्फी, निर्जीव व यांत्रिक नाही. आपले ज्ञान व गरजा लक्षात घेऊन निसर्गावर विविध संस्कार करणारा माणूसही या प्रक्रियेत स्वतःला घडवीत असतो, स्वतःची निर्मिती करीत असतो. जीवनाच्या प्रत्यक्षतेचा अनुभव घेणारा हा माणूस जीवनाला नवीन हेतू व अर्थ देत असतो. माणसाचे जीवन खऱ्या अर्थाने मानवकोटीला सार्थ होत जाते. फॉइरबाखचा 'मानव' या सर्व घडामोडींपासून अलिप्त आहे. जीवनाची प्रत्यक्षता अनुभवताना त्यात निर्माण होणाऱ्या विसंवादांचे व संघर्षांचे मूलभूत स्वरूप समजावून घेऊन त्यांना तोंड देण्याची क्षमता फॉइरबाखच्या 'मानवा'मध्ये दिसत नाही. कारण मानवसमूहांच्या सामाजिक जीवनाचे ऐतिहासिक स्वरूप, त्यातील उत्पादनशक्ती, व या शक्तींना अनुरूप असलेले व्यक्तिमात्रांमधील विविध स्तरांवरील परस्परसंबंध इत्यादी बाबींचा संदर्भ त्याच्या विचारात नाही. मानवी जीवन हे सामाजिक संबंधांनी निर्माण केलेले एक संमिश्र स्वरूपाचे वास्तव असून त्याच्या तात्त्विक व सैद्धान्तिक समर्थनासाठी मानवसमूह आपापल्या विचारव्यूहांची निर्मिती करतात, हे सत्य फॉइरबाख लक्षात घेत नाही. त्यामुळे धार्मिकतेची व समकालीन समाजव्यवस्थेची मूलग्राही चिकित्सा त्याच्या विचारात आढळत नाही. खरे तर फॉइरबाखचा 'मानव' ऐतिहासिकही नाही, व सामाजिकही नाही. मार्क्स म्हणतो :

अनुक्रमणिका

" As far as Feuerbach is a materialist, he does not deal with history, and as far as he considers history he is not a materialist." [३८]

फॉइरबाखचा अमूर्त मानव हे त्याच्या चिद्‌वादी दृष्टिकोणाचे अपत्य आहे. धार्मिक परात्मतेचा किंवा धर्माच्या उगमासंबंधीचा त्याने जो सिद्धान्त मांडला, त्यातच या चिद्‌वादी दृष्टिकोणाची बीजे आहेत. त्याची अमूर्त मानवाची संकल्पना मानवाच्या वैश्विक स्वरूपाच्या काही निश्चित उच्चतम गुणधर्मांच्या, शक्तींच्या इतिहासातील रूपांत अवतरते. फॉइरबाख या रूपाला माणसाचे 'सारतत्त्व (essence of man) असे म्हणतो. धार्मिक परात्मतेचा अनुभव घेणारा माणूस आपले वैश्विक गुणधर्म किंवा सारतत्त्व एका अमूर्त बाह्य शक्तीला अर्पण करतो. याचा अर्थ धर्माचे सारतत्त्व व मानवी सारतत्त्व ही एकरूपच आहेत असे फॉइरबाख मानतो. माणसाने फक्त हे योग्य जाणिवेने (correct consciousness) समजून घेतले पाहिजे व हे सारतत्त्वरूपी गुणधर्म दैवी शक्तीला अर्पण न करता त्यांचे प्रेम व मैत्री यांत रूपांतर केले पाहिजे. माणसा-माणसांतील परस्परसंबंधांची गरज अनिवार्य असून त्यांना प्रेम व मैत्री यांच्या द्वारे अधिक दृढ केले पाहिजे. माणूस आपले सुख याच मार्गाने हस्तगत करू शकेल असा फॉइरबाखला विश्वास वाटतो. म्हणून, त्याच्या दृष्टीने धर्म हा व्यक्तिमात्रांच्या मुक्तीच्या मार्गातील प्रमुख अडथळा आहे. त्याचे खरे स्वरूप लोकांना नीट समजावून दिले पाहिजे; आणि त्यासाठी विचार व भाषणस्वातंत्र्याची गरज आहे, असे इतर डाव्या हेगेलवाद्यांप्रमाणे त्यालाही वाटते. सामाजिक वास्तवामध्ये बदल करण्याची त्याला गरज वाटत नाही. माणसाच्या सामाजिक जीवनातील विसंवाद, संघर्ष, विषमता, दैन्य यांना फॉइरबाखच्या (शुद्ध) निसर्गवादी मानवाच्या जीवनात स्थान नाही. त्याच्या दृष्टीने माणसाचे प्रत्यक्ष अस्तित्व आणि त्याचे सारतत्त्व ही एकरूपच आहेत. (the being of a thing or a man is at the same time its or his essence).[३९]

फॉइरबाखच्या या भूमिकेची चिकित्सात्मक मीमांसा मार्क्सने आपल्या चौथ्या टिपणात[४०] केली आहे. धार्मिक परात्मतेमुळे ऐहिक जगाचेच धार्मिक जग व खरेखुरे जग असे द्विगुणीकरण (duplication) होते असे फॉइरबाख म्हणतो. तो धार्मिक जगाच्या ऐहिक बैठकीचे विश्लेषण करतो. परंतु द्विगुणीकरणाची प्रक्रिया का घडते, याचे स्पष्टीकरण तो देत नाही. खरे म्हणजे, धर्माची ऐहिक बैठक किंवा आधारच स्वस्थानापासून विलग होऊन वर उचलला जातो व तो अधांतरी आपले स्वतंत्र अस्तित्व प्रस्थापित करतो. या 'चमत्काराचे' स्पष्टीकरण आपल्याला माणसाच्या ऐहिक जीवनात, ज्याला फॉइरबाख धार्मिकतेची बैठक समजतो, निर्माण होणाऱ्या अंगभूत विसंवादांत व आंतरिक ताणतणावांमध्ये मिळते. मार्क्स म्हणतो की, माणसाचे हे ऐहिक जीवन व त्यातील विसंवाद व ताणतणाव समजून घेतले पाहिजेत; तरच त्यांना क्रांतिकारक कृतीने निपटून काढता येतील. धार्मिकतेचा उगम माणसाच्या सामाजिक जीवनातील असह्य विसंवादांतून होतो. तिचा उगम मानवी मनाच्या केवळ पोकळीत जसा होत नाही, तसा तो सामाजिक जीवनाच्या बाहेर अधांतरीही होत नाही. म्हणून तिची संदर्भरहित अशी केवळ चिकित्सा करून भागणार नाही. धार्मिकता हे सामाजिक जीवनाचे फलित (Social Product) आहे, आणि ज्या अमूर्त मानवाची फॉइरबाख मीमांसा करतो तो मानवही वास्तवात एखाद्या विशिष्ट समाजव्यवस्थेचा घटक असतो (टिपण ७). म्हणून सामाजिक जीवनामध्येच क्रांतिकारक परिवर्तन घडवून आणले तरच असाहाय्यपणे धार्मिकतेकडे ओढला जाणारा माणूस तिच्या पाशातून मुक्त होईल. माणसाच्या ऐहिक जीवनाचे त्याच्या नकळत जे कृत्रिम विभाजन होते, त्याचे खरे स्वरूप अनैतिहासिक दृष्टिकोणामुळे फॉइरबाखच्या लक्षात येत नाही. तो माणसाच्या सामाजिक जीवनातील ऐतिहासिक घटनाक्रमांपासून धार्मिकतेला विलग करतो, व तिला स्वतंत्र, स्वयंभू अस्तित्व बहाल करतो. त्यामुळे धार्मिक परात्मतेचे ऐतिहासिक दृष्टिकोणातून त्याला स्पष्टीकरण करता येत नाही. तो हरएक व्यक्तिमात्रामध्ये अंगभूत असे अमूर्त सारतत्त्व असते, असे मानतो. हे जे सारतत्त्व फॉइरबाख गृहीत धरतो, ते खरे म्हणजे सामाजिक संबंधांच्या समग्रतेतून निर्माण झालेले व्यक्तीचे जीवन असते. परंतु फॉइरबाख अंगभूत मानवी सारतत्त्वाच्या विचाराच्या अनुषंगाने धार्मिकतेचे मूळही व्यक्तिमनात असते, असा निष्कर्ष काढतो. त्याच्या दृष्टीने धार्मिकता हा हरएक व्यक्तीचा निश्चित स्वरूपाचा प्रमाद आहे. त्यामुळे त्याचा मानवता-

वाद समकालीन समाजात राहणाऱ्या व्यक्तींचा पृथक-पणे विचार करण्यात समाधान मानतो. खरे म्हणजे, ज्या समाजात ही माणसे अनेक श्रम उराशी कवटाळून जीवन जगतात, तो सर्व समाजच परात्मभावाने ग्रासलेला असतो. हा परात्मभाव जीवनाच्या विविध स्तरांवर ती अनुभवीत असतात. या इतर विविध परात्मभावांचे उगमस्थान धार्मिक परात्मभावात असल्यामुळे मार्क्स म्हणतो, की धर्मचिकित्सा ही समग्र मानवी जीवनाच्या चिकित्सेचा आधार आहे. धार्मिकता, चिद्वाद किंवा पारमार्थिक तत्त्वदृष्टी माणसाच्या विश्वदृष्टिकोणाचे लक्ष्यकेंद्र बदलण्यास कारणीभूत होते. माणसाच्या वास्तव व इतर व्यक्तिमात्रांबरोबरच्या परस्परसंबंधां-विषयी एक वेगळीच जाणीव निर्माण होते. माणूस स्वतंत्र होण्याऐवजी परावलंबी होतो. त्याची बुद्धी व जिज्ञासा यांना रूढी, संप्रदाय, पूर्वप्राप्त ज्ञान यांची मर्यादा पडते. जीवन जगताना प्रत्यक्ष इंद्रियानुभूती-ऐवजी माणूस प्रज्ञार्थ (categories), चित्-तत्त्व, ईश्वर, प्रज्ञातत्त्व, धर्म, तत्त्वज्ञान इत्यादी अमूर्त संकल्प-नांच्या आधाराने जीवन समजून घेण्याचा प्रयत्न करू लागतो. समग्र जीवनच अमूर्त विचारधारांनी, तत्त्वप्रणा-लींनी नियत झाले आहे, असे समजू लागतो. मार्क्सने चिद्वादाच्या सर्वच छटांचा परामर्श घेतला. परंतु मानवी जीवनाची संपन्न प्रत्यक्षता फक्त सैद्धान्तिक स्तरावरच समजूत घेता येणार नाही, हे त्याने आग्रहाने प्रतिपादन केले. त्याला आणखी एक अर्थमीमांसा करून स्वस्थ बसायचे नव्हते. माणसाने हे जग समजून घेताना व बदलताना सर्व प्रकारच्या चिद्वादी व पारमार्थिक तत्त्वदृष्टींच्या कुबड्या सर्वप्रथम फेकून द्याव्या, ही त्याची तळमळ होती अन्यथा त्याच्या कृतिशीलतेला काही अर्थ उरला नसता. सैद्धान्तिक बाजूबरोबर जीवनाला इंद्रियग्राह्य मूर्ततेची (Sensuousness) दुसरीही महत्त्वपूर्ण बाजू असते याचा मार्क्स कटाक्षाने उल्लेख करतो. मानवी अस्तित्वाच्या या दोन अंगांचा मानवी कृतिशीलतेशी संबंध असतो. (The sensuous leads us to the concept of praxis and the concept unfolds the richness of the sensuous.)[४१] ही कृतिशीलता वस्तुनिष्ठ कृतिशीलता असते (human activity itself as objective activity). हरएक विशिष्ट सामाजिक जीवनाच्या सैद्धान्तिक अधिष्ठानाभोवती जी गूढता व रहस्यमयता निर्माण केली जाते, तिला छेद देण्याची क्षमता फक्त या मानवी कृतिशीलतेत असते. ही कृतिशीलता उपजत प्रवृत्तीसारखी (instinct) गतिशीलताहीन, यांत्रिक स्वरूपाची नाही. ती सर्जन-शील आहे. माणूस जेव्हा चेतन व अचेतन भौतिक वास्तवांमध्ये बदल घडवून आणण्याचा प्रयत्न करतो, तेव्हा तो पूर्वविचार व पूर्वकल्पना यांनी प्रेरित झालेला असतो. या अर्थाने मानवी कृतिशीलतेचे, मानवी श्रमसाधनेचे, मानवी स्वातंत्र्याशी नाते असते असे मार्क्स मानतो. या प्रक्रियेच्या सर्जनशीलतेत खऱ्या अर्थाने संपन्न मानवी जीवनाची शक्यता मार्क्सने पाहिली. माणसाची खऱ्याखुऱ्या स्वातंत्र्याकांक्षेने प्रेरित झालेली सर्जनशील कृतिशीलता मानवी जीवनात परि-वर्तन करू शकेल असा त्याला विश्वास वाटत होता. फॉइरबाखवरील आपल्या अकराव्या व अखेरच्या टिपणामध्ये मार्क्स म्हणतो :

> " the philosophers have only interpreted the world in various ways; the point, however, is to change it." [४२]
> (तत्त्वज्ञांनी (आतापर्यंत) जगाची वेगवेगळ्या दृष्टिकोणांतून अर्थमीमांसा केली; (परंतु एवढे पुरेसे नाही, मुख्य) प्रश्न आहे तो या जगात परिवर्तन घडवून आणण्याचा, ते बदलण्याचा).

ऋणनिर्देश— प्रस्तुत लेखातील हेगेलच्या तत्त्वविचारांविषयीचा भाग लिहिताना प्रा. दि. के. बेडेकरांच्या 'हेगेल, जीवन आणि तत्त्वज्ञान' या पुस्तकाची फार मदत झाली. हेगेलच्या संज्ञांसाठी बेडेकरांनी जे नवीन मराठी प्रतिशब्द योजिले आहेत, तेच मी या लेखात योजिले आहेत. अन्यथा हेगेलचा, या लेखातील विषयाशी संबंधित असलेला, तत्त्वविचार हेगेलवर अन्याय न करता मला मांडता आला नसता. म्हणूनच या ऋणाचा निर्देश मी सर्वप्रथम करतो.

अनुक्रमणिका

संदर्भ-टीपा

१. McLellan, David, ' Marx before Marxism '; Penguin Books, (1970), page 43.

२. Quoted in McLellan, David, ' Karl Marx, His life and thought ', Palan (1976), page 6.

३. Quoted in McLellan, David, ' Marx before Marxism '; page 45.

४. Marx, Karl, Engels, Frederick, Collected Works, Vol. 1, Progress Publishers, Moscow, (1975), pages 636-637.

५. उपरोक्त, Vol. 1, page 30.

६. उपरोक्त, Page 18.

७. उपरोक्त, Vol. 29, Page 261.

८. उपरोक्त, Vol. 1, Page 395.

९. उपरोक्त, Vol. 3, Pages 175-176.

१०. उपरोक्त, Page 297.

११. Marx Karl, ' Capital', the Modern library, page 91.

१२. Marx Karl, Engels Frederick, Collected Works, Vol. 3, page 297.

१३. Marcuse, Herbert, ' Reason and Revolution ', Beacon Press, (1964), pages 14-15.

१४. Stace, W. T., ' The Philosophy of Hegel ', Dover Publications, (1955), page 29,– ' It is the reason in things, or of things, but not a reason which is external to them, stands apart from them, as a human mind stands apart from the objects it observes or controls.'

१५. Hegel, G. W. F., ' On Art, Religion, Philosophy ', Edited by J. Glenn Gray, Harper Torchbooks, (1970), page 18– 'what they have in common is, that they are religion; what distinguishes them from each other is merely the kind and manner of religion we find in each.'

१६. Stace, W. T., ' The Philosophy of Hegel ', page 489.

१७. Hegel, G. W. F., ' On Art, Religion, Philosophy ', pages 128-129– ' Speaking generally, it is through thought, concrete thought, or, to put it more definitely, it is by reason of his being spirit that man is man. And from man as spirit proceed all the many developments of the sciences and arts, the interests of political life, and all those conditions which have reference to man's freedom and will.'

१८. Marx Karl, Engels Frederick, Collected Works, Vol. 3, page 11.

१९. Stace, W. T., ' The Philosophy of Hegel ', page 509.

२०. Marx Karl, Engels Frederick, Collected Works, Vol. 3, page 12, (MECW).

२१. Marx Karl, ' Capital ', page 25.

अनुक्रमणिका

२२. MECW, Vol. 5, page 24.
२३. उपरोक्त, page 30.
२४. उपरोक्त, page 36.
२५. उपरोक्त, page 37.
२६. उपरोक्त, pages 43-44.
२७. MECW, Vol. 5, page 45.
२८. उपरोक्त, page 53.
२९. उपरोक्त, Vol. 3, page 328.
३०. Dupre Louis, 'The Philosophical Foundations of Marxism', Harcourt, Brace & World, (1966), page 84.
३१. Quoted in Loewenstein, Julius, 'Marx against Marxism', Routledge & Kegan Paul, (1970), Page 37.
३२. MECW, Vol. 1, page 400.
३३. 'Early Writings—Karl Marx' — Introduced by Lucio Colletti, Penguin Books.— आपल्या प्रस्तावनेत (पृ. २३) कोलेरी म्हणतात, 'But in itself such inference does not mean much. Feuerbach is generally a thinker of secondary importance compared to Hegel. Nevertheless in the 1839–43 period he touched a peak of personal achievement (Soon followed by decline) which gives him a significant place in the critique and issolution of Hegelianism in Germany, and so in the formation of Marx's thought.'
३४. Marx, Engels Selected Correspondence, Progress Publishers, page 142.
३५. Lefebvre, Henri, 'Dialectical Materialism', Cape Editions, (1968), page 66.
३६. MECW, Vol. 5, page 6.
३७. उपरोक्त, Vol. 3, page 277.
३८. उपरोक्त, Vol. 5, page 41.
३९. उपरोक्त, page 58.
४०. उपरोक्त, page 7.
४१. Lefebvre Henri, 'the Sociology of Marx', Allen Lane, the Penguin Press, (1968), page 39.
४२. MECW, Vol. 5, page 8.

* *

' शीत अणुसंयोगा 'वरील शीत युद्ध

अ. ना. ठाकूर

सुमारे पाच वर्षांपूर्वी म्हणजे १९८४ नंतर अतिसंवाहकता (सुपरकंडक्टिव्हिटी) ह्या भौतिकीतील आविष्काराविषयीची चर्चा चांगलीच गाजली. अखेरीस याविषयीच्या संशोधनामुळे बेडनोर्झ व म्यूलर या भौतिकीविदांना १९८७ सालचे भौतिकीचे नोबेल पारितोषिकही मिळाले. तदनंतर हळूहळू या विषयाची चर्चा मागे पडत गेली. आणि हल्ली थोडयाच प्रयोगशाळांतून अतिसंवाहकतेविषयीचे प्रत्यक्ष संशोधन चालू आहे. नोबेल पारितोषिक मिळाल्याने हा विषय बाजूला पडला की, त्याच्या मर्यादा लक्षात आल्याने त्याच्याकडील शास्त्रज्ञांचे लक्ष कमी झाले, याविषयी मतभेद होऊ शकतील.

अचानकपणे अवतरला, त्याविषयी सनसनाटी निर्माण होऊन उदंड चर्चा झाली आणि विशेष काही हाताला न लागता सुरू झाली तेवढयाच झपाटयाने ही चर्चा विरत गेली. याही चर्चेचा नायक आहे भौतिकीतीलच एक आविष्कार ! ' शीत अणुसंयोग ' (कोल्ड फ्यूजन) हा तो आविष्कार असून यामध्ये सर्वसाधारण तापमानाला अणुकेंद्रांचा संयोग वा एकत्रीकरण होते. मार्च १९८९ मध्ये हा आविष्कार एकदम प्रकाशात आला, २–३ महिने तो अगदी गरमागरम चर्चेचा विषय राहिला आणि ऑक्टोबर (१९८९) महिन्यात ही चर्चा खरेच थंडावली. अर्थात काही ठिकाणी याविषयीचे संशोधन अद्यापि चालू आहे. अशा तऱ्हेने एकूण मूलभूत संशोधनाच्या बाबतीतही सनसनाटी चर्चेचे आकर्षण वाढत आहे की काय अशी शंका येते. यातूनच आपले संशोधन आधी प्रसिद्ध करण्याची स्पर्धा संशोधन-तुकडयांमध्ये लागलेली दिसते. पारितोषिके, प्रचार इत्यादींचा संशोधनाला उपसर्ग तर होत नाही ना, अशीही भीती वाटते. अशा पीछेहाटीमुळे सहजगत्या निःसंदिग्ध शोध लावू इच्छिणाऱ्या संशोधकांची निराशा झाली व काहींचे नीतिधैर्य खचले. कदाचित यातून चांगलेही घडू शकेल. झटपट निष्कर्ष काढणारी उत्साही मंडळी आपला निष्कर्ष अधिक काळजी घेऊन जाहीर करण्याची शक्यता यामुळे वाढेल, अशी अपेक्षा करू या.

कोणतेही मूलद्रव्य अणूंचे बनलेले असते. अशा प्रत्येक अणूचे दोन घटक असतात. एक म्हणजे अणूचा गाभा किंवा अणुकेंद्र व दुसरा घटक म्हणजे या अणुकेंद्राभोवती फिरणारे इलेक्ट्रॉन नावाचे कण हे होत. अणुकेंद्रामध्ये प्रोटॉन अथवा प्रोटॉन व न्यूट्रॉन या नावाचे कण असतात आणि यांच्या अणुकेंद्रातील संख्येनुसार त्या अणुकेंद्राचे वस्तुमान किंवा वजन ठरते. वजनाने हलक्या असणाऱ्या अणुकेंद्रांचा संयोग होऊन जेव्हा अधिक वजनदार अणुकेंद्र निर्माण होते तेव्हा या क्रियेला अणुसंघटन, अणुसंयोग अथवा अणुकेंद्रीय संयोग असे म्हणतात (उदाहरणार्थ, डयुटेरियम हा हायड्रोजन या मूलद्रव्याचा जड प्रकार असून त्याच्या अणुकेंद्रांचा संयोग होऊन हीलियम नावाच्या मूलद्रव्याचे अधिक भारी अणुकेंद्र निर्माण होते). अशा अणुसंयोगातून अणुकेंद्रांना बांधून ठेवणाऱ्या ऊर्जेपैकी काही ऊर्जा मुक्त होते. अथवा अशा संयोगाने अणुकेंद्राच्या निष्पन्न वस्तुमानात घट होते व ऊर्जा बाहेर पडते. अशा तऱ्हेने अणुसंयोगाने ऊर्जानिर्मिती होऊ शकते. सूर्य वा इतर तारे यांच्यातील ऊर्जा किंवा हायड्रोजनबाँबमधील ऊर्जा याच प्रकारची असते. अशी अणुसंयोगाची क्रिया होण्यासाठी खूप जास्त तापमानाची गरज असते, असा आतापर्यंतचा अनुभव व समज होता. परंतु हीच क्रिया सर्वसाधारण म्हणजे कोठी तापमानाला करता येते, असा दावा करण्यात आला आणि म्हणून या नवीन आविष्काराला ' शीत अणुसंयोग ' म्हणण्यात येऊ लागले.

२३ मार्च १९८९ रोजी उटा विद्यापीठातील डॉ. स्टॅन्ली पॉन्स आणि साउदम्प्टन विद्यापीठातील डॉ. मार्टिन फ्लिशमान या दोघा अमेरिकन शास्त्रज्ञांनी एक पत्रकार परिषद घेतली. हे दोघे विद्युतरसायनशास्त्रज्ञ आहेत, म्हणजे वीज प्रवाहाद्वारे घडणाऱ्या रासायनिक

अनुक्रमणिका



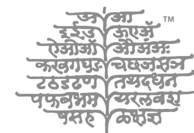


विक्रियांचा अभ्यास हे त्यांचे अध्ययन-क्षेत्र आहे. या क्षेत्रातील ते प्रतिष्ठित संशोधक मानले जातात. त्यांनी या पत्रकार परिषदेत ऊर्जेचा एक नवा स्रोत शोधून काढल्याचे जाहीर केले. या स्रोताचे एक उपकरण त्यांनी या वेळी दाखविले व या उपकरणाला 'उटा अणुसंयोग घट' असे म्हणण्यात येऊ लागले. हे उपकरण दिसायला अगदी साधे असून ते मुलांच्या खेळण्यासारखेच वाटते. हा घट प्रयोगशाळेत वापरण्यात येणाऱ्या परीक्षानलीकेपेक्षा थोडा मोठा आहे. त्यात दोन विद्युतअग्रे बसविली असून पैकी एक विद्युतअग्र पॅलॅडियम या दुर्मीळ धातूचे आहे. या नलिकेत जड पाणी भरलेले आहे. साधे पाणी हे हायड्रोजन व ऑक्सिजन या मूलद्रव्यांचे संयुग आहे; मात्र जड पाण्यातील हायड्रोजन हा जड प्रकारचा असतो. म्हणजे नेहमीच्या पाण्यातील हायड्रोजनपेक्षा जड पाण्यातील हायड्रोजन हा दुप्पट जड असून त्याला ड्युटेरियम म्हणतात.

आणि ड्युटेरियम हा या घटातील महत्त्वाचा घटक आहे. घटातील पॅलॅडियमच्या विद्युतअग्राच्या आत किंवा पृष्ठभागी असलेल्या ड्युटेरियमच्या अणुकेंद्रांच्या जोडयांचा संयोग होऊन अधिक जड अणुकेंद्र निर्माण होते व स्वाभाविकपणेच या संयोगाने ऊर्जा बाहेर पडते, असा या दोघांचा दावा आहे. अशी एकमेकांना दूर लोटणारी अणुकेंद्रे एकत्र आणण्यासाठी प्रचंड ऊर्जा लागते आणि ताऱ्यांमध्ये अशी ऊर्जा असते. या दोघांच्या दाव्यानुसार मात्र अशा प्रचंड ऊर्जेची (उष्णतेची) आवश्यकता नाही. कारण त्यांना असा अणुसंयोग सर्वसाधारण तापमानाला झाल्याचे आढळले आहे. याचा अर्थ हा अणुसंयोग जवळजवळ ऊर्जेविनाच झाला असावा.

अशा तऱ्हेने ही शीत अणुसंयोगाची कल्पना विज्ञानजगतावर एखाद्या विजेप्रमाणे अकस्मात येऊन कोसळली. तदनंतरच्या दोन-तीन महिन्यांत तिच्याविषयीची चर्चा शिगेला पोचली. अणुसंयोगविषयक संशोधन करणाऱ्या प्रयोगशाळांची संख्या एकदम वाढली आणि तदनंतरच्या २–३ महिन्यांत त्यांची संख्या जशी झपाटयाने वाढली तशीच कमी झाली. कारण यांपैकी पुष्कळ तुकडयांतील संशोधकांचा उत्साह कमी झाला व काही ठिकाणी पैशाची चणचण जाणवू लागली. अशा तऱ्हेने अणुसंयोगाचे माहात्म्य जसे अचानक वाढले तसे ते झटपट कमीही झाले. या सर्व आटयापिटयातून दिसून आला तो संशोधकांचा श्रद्धाळूपणा आणि अर्धवट असे तंत्र. अर्थात सर्वसाधारण संशोधकांच्या बाबतीत असे म्हणता येईल. कारण शीत अणुसंयोग खरेच घडतो व त्यातून ऊर्जा निर्माण होते, असे काही निवडक शास्त्रज्ञ अजूनही आग्रहपूर्वक सांगतात. या कल्पनेवर विश्वास असणारे तसेच हिच्याविषयी काही शंका असलेले थोडे शास्त्रज्ञही शीत अणुसंयोगावरचे संशोधन अजूनही धडाडीने करीत आहेत. यांपैकी संशोधकांच्या १०-१२ तुकडयांचा त्यांच्या उपकरणात ऊर्जा निर्माण होत असल्याचा दावा आहे; तर काही ठिकाणी अशा उपकरणांत अधूनमधून ऊर्जानिर्मिती होताना आढळली आहे. अर्थात या ठिकाणी ऊर्जा क्षुल्लक प्रमाणात निर्माण होते. काही उपकरणांत अणुकेंद्रीय विक्रियांमध्ये निर्माण होणारा व हायड्रोजनपेक्षा तिप्पट जड असलेला त्याचा ट्रिटियम हा प्रकार निर्माण झालेला आढळला आहे. इतर काहींना प्रारण म्हणजे तरंगरूपी ऊर्जा आढळली आहे. या आविष्काराविषयी शंका असणाऱ्यांना मात्र या उपकरणामध्ये खरोखरच काही घडले आहे की नाही, याविषयी संशय आहे. अशा तऱ्हेने शीत अणुसंयोग ही कल्पना मोठया प्रमाणावर फसवी भासते आणि अणुकेंद्रीय भौतिकीच्या प्रस्थापित नियमांत बसणारी नाही. त्यामुळे या आविष्काराचे स्पष्टीकरण होणे जरुरीचे आहे.

उटा येथील अणुसंयोगाचा आविष्कार खरा असल्यास त्याच्यामुळे अणुकेंद्रीय भौतिकीचे चालत आलेले नियम मोडले गेले, हे उघडच आहे. तथापि हे अधिक चांगले नियम पुढे येण्याचे लक्षणही ठरू शकते. हा शोध जाहीर झाल्यानंतर थोडयाच दिवसांत जगातील सर्वोत्कृष्ट व उत्कृष्टच नव्हे तर सुमार दर्जाच्या प्रयोगशाळांतही याविषयीचे प्रयोग तेथील साधने, सुविधांनुसार व संशोधकांच्या कुवतीनुसार करण्यात येऊ लागले. अर्थात यात विद्युतरसायनशास्त्रज्ञ आघाडीवर होते. तथापि मूळ प्रयोगाची शहानिशा व पुनरावृत्ती करण्यात थोडेच संशोधक यशस्वी झाले. यामुळे काहींनी या शोधाच्या विरुद्ध लगेचच प्रतिक्रिया जाहीर केल्या व यातून मूळ प्रयोगाविषयीच्या संशयाला बळकटी आली. अशा शंकेखोरांचा प्रतिवाद करण्याच्या बाबतीत पॉन्स व फ्लिशमान यांनी मौन पाळायला सुरुवात केली आणि या बाबतीत साहाय्य देण्यासही ते टाळाटाळ करू लागले. यामुळे संशयात भरच पडली.





शीत अणुसंयोगाविषयी सुरू झालेल्या पुष्कळ ठिकाणच्या संशोधनाचे स्वरूप काहीसे स्वैर असेच होते. म्हणजे त्याची आखणी वगैरे व्यवस्थित करण्यात आलेली नव्हती. यासाठी लागणारा पैसा व साधनसामग्री ही इतर प्रकल्पांमधून इकडे वळविण्यात आलेली होती. शिवाय संशोधकही अर्धवेळ कामाप्रमाणे या संशोधनाकडे पाहात होते. परिणामी पुष्कळांच्या हाती अशा प्रयोगांतून काहीच लागले नाही. त्यामुळे ते आपल्या मूळ कामाकडे परत वळले. इकडून-तिकडून जमविलेला निधी संपल्यावर त्यासाठी अन्य मार्ग शोधण्यात आले. उदाहरणार्थ, अमेरिकेच्या विद्युत-शक्ती संशोधन संस्थेने ऊर्जेशी निगडित उद्योगांकडून १९८९ सालासाठी ८ लाख तर १९९० सालासाठी २० लाख डॉलर एवढा निधी उभारण्याचा निर्णय घेतला. उटा राज्यात याची सुरुवात झाल्याने स्थानिक अस्मितेपोटी त्या राज्याने या संशोधनाकरिता ५० लाख डॉलर बाजूला काढून ठेवले. जगातल्या विविध भागांत अजूनही बऱ्याच संस्था शीत अणुसंयोगावरचे संशोधन जोमाने करीत आहेत. भारतातील दोन राष्ट्रीय संशोधन प्रयोगशाळांनी आपला काही निधी या संशोधनाकडे वळविण्याचा निर्णय घेतला असून अन्य काही विकसनशील देशही यात मागे नाहीत. व्यापारी कंपन्याही या संशोधनावर बारकाईने नजर ठेवून आहेत. उदाहरणार्थ, जनरल इलेक्ट्रिक कार्पोरेशन या अमेरिकेतील कंपनीचे शास्त्रज्ञ वरचेवर उटा विद्यापीठात चकरा मारताना आढळले आहेत, तर काहींनी ऑक्टोबरच्या (१९८९) पहिल्या आठवड्यात पॉन्स यांनाच गाठले होते.

शीत अणुसंयोगाचे काही कडवे समर्थक असून त्यांनी यावरचे संशोधन चालू ठेवले आहे. अणुसंयोगघटाचे कार्य अनेक प्रकारे होत असणे शक्य आहे, असा यांचा विश्वास असून इतर काही बाबतींत त्यांचे मतैक्य आहे. या घटाचे कार्य पुढील तीन प्रकारांनी चालत असावे, असे त्यांना वाटते : १) या घटातून थोडासा ट्रिटियम व थोडे न्यूट्रॉन उत्सर्जित होतात; मात्र त्यांतून उष्णता बाहेर पडत नाही; २) या घटातून काही दिवस थोडी उष्णता सातत्याने बाहेर टाकली जाते आणि ३) अशा घटातून उष्णता तीव्र स्फोटक रूपात किंवा स्वैरपणे बाहेर टाकली जाते.

घटाचे पहिल्या प्रकारचे कार्य उटा राज्यातील ब्रिगहॅम यंग विद्यापीठातील स्टीफन जोन्स यांना आढळले होते. म्हणजे तेथे घटातून उष्णतेशिवाय ट्रिटियम व न्यूट्रॉन निर्माण झाले होते. तदनंतर न्यू मेक्सिको राज्यातील लॉस ॲलॅमॉस राष्ट्रीय प्रयोगशाळा व इतरही अनेक प्रयोगशाळांत हाच प्रकार आढळला होता. याचे सर्वमान्य स्पष्टीकरण अजून तरी देता आले नाही. मात्र याविषयी कोणालाच विशेष खंतही वाटत नाही. अर्थात हा केवळ दोन अणू एकत्र येण्याचा प्रकार असता, तर असे दुर्लक्ष झालेले समजू शकले असते.

दुसऱ्या प्रकारात ऊर्जेची निर्मिती होत असल्याने तो खळबळ उडवून देणारा आहे. यातील काही प्रयोगांमध्ये घटाला पुरविण्यात येणाऱ्या ऊर्जेच्या (विजेच्या) १० ते ५० टक्के अधिक जलदपणे ऊर्जा (उष्णता) बाहेर पडते, असे आढळले आहे. टेक्सस ए. अँड एम.; स्टॅनफोर्ड (कॅलिफोर्निया), उटा (फ्लॉरिडा), मिनेसोटा, टेनेसी ही अमेरिकेतील तसेच इटलीतील काही विद्यापीठे आणि भारतातील प्रयोगशाळा येथील संशोधकांनी घटाचे कार्य अशा तऱ्हेने चालत असल्याचे दावे केलेले आहेत.

अणुसंयोगाच्या तिसऱ्या तऱ्हेला 'उष्णतेचा स्वैर उद्भव' (स्फोट) असे म्हणतात. यातील घटाचे तापमान काही आठवडे स्थिर असते व नंतर ते अचानकपणे अभूतपूर्व पातळीपर्यंत वाढते. काही तास वा दिवसभर ते तसे टिकून राहते आणि परत मूळपदावर येते. असा स्वैर अणुसंयोग उटा विद्यापीठातील दोन गटांना स्वतंत्र रीत्या आढळला होता. घटासाठी वापरलेल्या ऊर्जेच्या दहापटींपर्यंत अधिक ऊर्जा त्यातून बाहेर पडल्याचे आढळले होते. तथापि घटाचे कार्य जितक्या अचानकपणे सुरू झाले तेवढ्याच अचानकपणे ते थांबलेही. मात्र असे का घडते हे कोणालाच माहीत नाही.

उष्णतेच्या जोडीनेच अणुसंयोगघटात ट्रिटियम हा हायड्रोजनचा तिप्पट जड प्रकारही आढळतो. अशा तऱ्हेने टेक्सस ए. अँड एम. विद्यापीठातील दोन गटांना अणुसंयोगघटात ट्रिटियम आढळला असून या गटांचे नेतृत्व जॉन ब्रॉकिस व कोव्हेन वुल्फ यांच्याकडे आहे. येथील उष्णता व ट्रिटियम यांच्या बाबतीत पुढील प्रकारचे स्पष्टीकरण देता येते : उष्णता निर्माण होत असल्यास ती कोठून तरी यायला हवी. ट्रिटियमच्या निर्मितीविषयीही असेच म्हणता येईल. ट्रिटियम हा किरणोत्सर्गी म्हणजे भेदक किरण (कण) बाहेर

टाकणारा असून तो अल्पकाळच टिकून राहतो. यामुळेच तो दुर्मीळ आहे. ड्युटेरियमच्या अणूंच्या संयोगातून ट्रिटियम व उष्णता निर्माण होऊ शकतात. यातून वरील आविष्काराचे साधे, सरळ स्पष्टीकरण मिळते. मात्र दुर्दैवाने याद्वारे सर्व बाबींचा खुलासा होत नाही. कारण काही ज्ञात बाबींशी याचा मेळ बसत नाही व हा खुलासा त्यांच्या विरुद्ध जातो. आणि हे स्पष्टीकरण स्वीकारायचे झाल्यास पन्नास वर्षांपासून ब्रह्मवाक्य म्हणून स्वीकारण्यात आलेले अणुकेंद्रीय भौतिकीतील बरेचसे ज्ञान हे मोडीत काढणे भाग आहे.

अर्थात अशा वास्तव समजल्या जाणाऱ्या बाबींकडे दुर्लक्ष करून यातून वेगळा अर्थ काढणे हे काम अधिक सोपे आहे. म्हणजे ट्रिटियम आढळतो याविषयी कोणालाच शंका नाही. परंतु प्रयोग सुरू करण्याच्या आधीपासूनच तो पॅलॅडियममध्ये असण्याची शक्यताही विचारात घ्यायला हवी. म्हणून सध्या वुल्फ हे प्रयोगापूर्वी व नंतर पॅलॅडियमच्या विद्युतअग्रामध्ये असलेले ट्रिटियमचे प्रमाण काळजीपूर्वक मोजून त्यांची तुलना करण्याविषयीचे प्रयोग करीत आहेत. काहींना मात्र घटात अशा तऱ्हेने उष्णता निर्माण होणे हेच मान्य नाही. त्यांच्या मते उष्णता मोजण्यातच काहीतरी गफलत होत असावी.

मिल्टन वाडस्वर्थ यांच्या उटा तुकडीत सावारियन गुरुस्वामी नावाचे एक संशोधक आहेत. गुरुस्वामींच्या मते एका नमुनेदार घटात महिन्यातून एकदा किंवा दोनदा 'उष्णता स्वैर उद्‌भव' आढळतो. सहा आठवडे चाललेल्या एका प्रयोगात पाच घटांमध्ये एकदा तर एका घटात दोन वेळा अशा रीतीने उष्णता निर्माण झाल्याचे आढळले होते. तसेच ब्रॉकिसच्या तुकडीने केलेल्या प्रयोगात तीन महिन्यांमध्ये आठपैकी चार घटांत कमी प्रमाणात उष्णता आणि सर्व घटांमध्ये ट्रिटियम निर्माण झाल्याचे आढळले होते. ३२ दिवसांमध्ये एका घटात अल्प प्रमाणात अणुसंयोग झाल्याचा दावा फ्लॉरिडा विद्यापीठातील लीन शोएसौ यांनीही केला आहे.

शीत अणुसंयोगाचा पुरस्कार करणाऱ्या तज्ज्ञांमध्ये त्याच्या कार्याविषयी अशी मतभिन्नता आढळते. प्रयोगांचे पद्धतशीर नियंत्रण करून आणि त्यांतील त्रुटी मान्य करून तसेच चालू वा बंद करता येतील असे अणुसंयोगघट तयार करून या मतभिन्नतेवर मात करता येऊ शकेल. अर्थात यामुळे या प्रयोगाशी निगडित नसणाऱ्या तज्ज्ञांचे समाधान होण्यासारखे नाही. कारण त्यांच्या बाबतीत कोणते तरी सैद्धान्तिक स्पष्टीकरण देणे आवश्यक आहे. याचा अर्थ विद्युत रसायनशास्त्रज्ञांनी रसायनशास्त्रातील एखादी नवीन संकल्पना मांडण्याची आवश्यकता आहे. परंतु शीत अणुसंयोग होत असल्याचे सिद्ध करायचे झाल्यास सैद्धान्तिक भौतिकीतील रूढ संकल्पनांविरुद्धचा संघर्ष अटळ आहे.

कारण सध्याच्या धारणेनुसार भौतिकीविदांच्या मते शीत अणुसंयोग हा दोन दृष्टींनी असंभवनीय वाटतो. म्हणजे जे काही घडते त्यामुळे व जे काही घडत नाही त्यामुळेही शीत अणुसंयोग अशक्य कोटीतील वाटतो. सूर्यावरील प्रक्रियेमध्ये ड्युटेरियमची दोन अणुकेंद्रे संयोग पावून एक तर ट्रिटियमचे एक अणुकेंद्र व प्रोटॉन निर्माण होतात अथवा हीलियमचा दुर्मीळ प्रकार व एक न्यूट्रॉन निर्माण होतात. प्रस्थापित सिद्धान्तांच्या अनुमानानुसार या क्रियेत हीलियम व ट्रिटियम हे जवळ जवळ सारख्याच प्रमाणात निर्माण व्हायला हवेत. अशा प्रकारे शीत अणुसंयोगघटात ट्रिटियमव्यतिरिक्त हीलियम, न्यूट्रॉन व प्रोटॉनांद्वारे उत्सर्जित होणारे क्ष-किरण हे आढळायला हवेत. मात्र अद्यापि हे सर्वच आढळले नाहीत.

आता शीत अणुसंयोगाच्या समर्थकांची स्थिती विशेष आशादायक राहिलेली नाही. यदृच्छया एकमेकांवर आदळण्यास मोकळ्या असणाऱ्या अणुकेंद्रांच्या संयोगातून हीलियम व ट्रिटियम समान प्रमाणात निर्माण होतात, ही कल्पना पुढे आली आहे. बहुतेक शीत अणुसंयोगाच्या समर्थकांच्या मते पॅलॅडियमच्या आत अशी क्रिया घडल्यास ट्रिटियम अधिक प्रमाणात निर्माण होणे शक्य आहे. वुल्फ व भाभा अणुसंशोधन केंद्रातील पी. के. अय्यंगार यांच्या संशोधनावरून या मताला पुष्टी मिळू शकते. या दोन्ही गटांनी स्वतंत्रपणे मोजमाप केले तेव्हा घटात हीलियमच्या एक कोटीपट ट्रिटियम निर्माण झाल्याचे आढळले. मात्र निष्कर्षांतील हा सारखेपणा निर्णायक म्हणता येणार नाही. थोडक्यात शीत अणुसंयोग हे प्रकरण अधिक कुतूहलजनक होत चालले आहे.

उटा व टेक्सस येथील अणुसंयोग घटात सारख्याच गतीने ट्रिटियम निर्माण होत असेल, तर वुल्फ यांच्या आडाख्यानुसार पॉन्सना आढळलेल्या कमी प्रमाणातील

अनुक्रमणिका

उष्णतेचे स्पष्टीकरण देता येईल. तथापि दुर्दैवाने वुल्फ व ब्रॉकिस यांच्या तुकडीने मोजलेले ट्रिटियमचे प्रमाण हे पॉन्स यांना आढळलेल्या प्रमाणाच्या हजारोपट होते. भौतिकीविदांची खात्री पटविण्यासाठी तेवढीच उष्णता निर्माण करणाऱ्या घटांमधील ट्रिटियमचे प्रमाण सारखेच आढळणे आवश्यक आहे. तसेच उष्णता, ट्रिटियम व हीलियम यांची निर्मिती आणि उत्सर्जित होणारे प्रारण यांच्यात परस्परसंबंध आहे, हेही दाखवून देण्याची गरज आहे.

अशा घटात निर्माण होणाऱ्या उष्णतेच्या बाबतीतील शीत अणुसंयोगाच्या समर्थकांचे मत चूक आहे असे मानले आणि ही उष्णता अणुसंयोगाऐवजी रासायनिक विक्रियेने निर्माण होते असे मानले, तर हे म्हणणे कितपत बरोबर ठरू शकेल? याद्वारेही या उष्णतेचे समर्पकपणे समर्थन करता येणार नाही.

अशा घटात रासायनिक विक्रिया ही ऑक्सिजन व ड्युटेरियम यांच्यात होऊ शकते, हे उघडच आहे. विजेच्या प्रवाहाने जड पाण्याचे विघटन होऊन ऑक्सिजन व ड्युटेरियम हे घटक-अणू निर्माण होतील व ते ऊर्जा शोषून घेतील. नंतर पुन्हा त्यांचा संयोग घडून आला, तर पाण्याचे रेणू निर्माण होतील व ऊर्जा मुक्त होईल. अशा प्रकारे ऑक्सिजन व ड्युटेरियम अणूंच्या संयोगाद्वारे उष्णतेचे स्पष्टीकरण देता येईल.

तथापि अणुसंयोग घटात याहून पुष्कळच अधिक उष्णता निर्माण होऊ शकते. पॉन्स यांच्या ढोबळ हिशेबानुसार उष्णतेच्या एका स्फोटात ८० लाख ज्यूल एवढी उष्णता निर्माण होते (अर्थात पॉन्स यांचे टीकाकार हे मूल्य स्थूलपणे स्वीकारायलाही राजी होणार नाहीत). याचा अर्थ पाण्याच्या सर्व रेणूंचे विघटन होऊन त्यांचा पुनर्संयोग झाला असल्यासच एवढी उष्णता निर्माण झाली असण्याची शक्यता आहे. परंतु ऑक्सिजन व ड्युटेरियम यांच्या विघटित अणूंपैकी ३ ते ५ टक्केच अणूंचा पुन्हा संयोग होऊ शकेल, असे विद्युतरसायनशास्त्रज्ञांचे म्हणणे आहे. त्यामुळे एवढ्याच अणूंचा पुनर्संयोग होऊन निर्माण होणारी उष्णता ही दावा केलेल्या उष्णतेएवढी नक्कीच असणार नाही. यावरून ही उष्णता एकूण सर्व प्रयोगातून निर्माण झाली असू शकेल, असा निष्कर्ष पॉन्स यांनी काढला. याचा अर्थ ही उष्णता अणुकेंद्रीय प्रक्रिया, अणूंचा पुनर्संयोग व अन्य रासायनिक विक्रिया यांचा एकत्रित परिणाम असण्याची शक्यता आहे. अर्थात पॉन्स यांनी आपले हिशेब अधिक तपशीलवारपणे केले असते, तर त्यांच्या मुद्द्याला बळकटी आली असती.

न्यूट्रॉन व प्रारण यांचे मापन करणे हे काम सोपे नाही. अर्थात अणुकेंद्रीय भौतिकीचे प्रयोग करणाऱ्यांना ही नित्याची बाब आहे. तसेच उष्णतामापन व विद्युतरसायनशास्त्र त्यांच्या अंगवळणी पडलेल्या जुन्या प्रस्थापित शाखा आहेत. असे असले, तरी जेव्हा एखादा नवीन आविष्कार वा प्रश्न पुढे येतो तेव्हा अगदी प्रमाणभूत म्हणून ग्राह्य ठरलेल्या विज्ञानाच्या पद्धतीच्या बाबतीतही आक्षेप घेण्यास जागा असते. मतभेद नसतात तेव्हा असे क्षुल्लक वाटणारे आक्षेप विचारात घ्यायची गरज भासत नाही; परंतु मतभेदाच्या वेळी प्रत्येक बाबीचा बारकाईने विचार करणे भाग असते.

शिवाय प्रयोग करणाऱ्या प्रत्येकाची स्वतःची अशी एक तऱ्हा असते आणि काम करण्याची वेगळी शैली असते. त्यामुळे सर्व संबंधित मापनांतील सूक्ष्म भेद विचारात घेतात आणि ते अशा बाबतीत महत्त्वाचेही ठरू शकतात. त्यांची छाननी केल्यास सामान्यपणे गुंतागुंतीची उकल होते. मात्र असाधारण स्थितीत सूक्ष्म भेदही महत्त्वाचा मुद्दा ठरतो. शीत अणुसंयोगाशी निगडित विद्युतरसायनशास्त्राचे, उष्णतामापनाचे किंवा अणुकेंद्रीय भौतिकीचे बारकावे समजून घेण्यासाठी संशोधकाच्या गाठीशी व्यापक अनुभव असावा लागतो. या तिन्ही क्षेत्रांतील बारकाव्यांचे समर्थन एकच संशोधक करू शकेल, असे दिसत नाही. कारण आतापावेतो तरी या तिन्ही तंत्रांत नैपुण्य संपादन करण्याची वेळ एखाद्या संशोधकावर कधीच आलेली नव्हती. या क्षेत्रांतील तफावतीचे स्पष्टीकरण करू शकणारी व्यक्तीच अशा अनपेक्षित फलांचे निःसंदिग्धपणे स्पष्टीकरण देऊ शकेल. म्हणजे या प्रश्नाची सैद्धान्तिक सोडवणूक होण्याची वेळ अजून यायची आहे, असेच म्हणायला हवे!

थोडक्यात शीत-अणुसंयोग होतो असे काहींना वाटते, इतरांना या प्रयोगांविषयी शंका आहेत आणि अखेरीस सैद्धान्तिक स्पष्टीकरण मिळण्याची आवश्यकता आहे. एकूण शीत अतिसंवाहकतेप्रमाणेच शीत अणुसंयोगावरचे शीत युद्ध चालू आहे!



अनुक्रमणिका




मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास


नवभारत
७५
अमृतमहोत्सवी
वर्ष

श्री. विनायकराव कुलकर्णी गौरव-ग्रंथाच्या निमित्ताने*

भूदेव विश्वामित्र

श्री. विनायकराव कुलकर्णी हे समाजवादी चळवळीतील एक प्रसिद्धिविन्मुख पण सतत क्रियाशील असलेलं सर्मपित व्यक्तिमत्व. पंचाहत्तराव्या वर्षात प्रवेश करताना त्यांचा यथोचित सत्कार त्यांच्या मित्रमंडळींनी सनातन पद्धतीने न करता एक गौरवग्रंथ काढून साजरा करावा हे खचितच स्वागतार्ह. ज्या स्वातंत्र्योत्तर महाराष्ट्राच्या जडणघडणीत विनायकरावांनी आपल्या आयुष्यातील मोलाची वर्षे खर्चिली त्या महाराष्ट्राची विविध अंगाने झालेली प्रगती; राजकारणात, समाजकारणात असलेले विविध प्रवाह या निमित्ताने जोखावेत या उद्देशाने विविध क्षेत्रांतील कार्यकर्त्यांना विनंती करून लेख लिहवून घेतले. त्यांचं संकलन म्हणजे "श्री. विनायकराव कुलकर्णी गौरवग्रंथ" होय.

या सर्व पुस्तकाचा परामर्श घेणं एका लेखात अशक्य वाटल्याने पहिल्या भागात सामाजिक जडणघडणीसंबंधीच्या लेखांवर टिप्पणी करून नंतरच्या भागात आर्थिक जडणघडणीच्या लेखांकडे वळावे असा मनोदय आहे. अशा प्रकारचा ग्रंथ साकार करणं म्हणजे तारेवरची कसरत असते. वेगवेगळ्या गावचे लेखक... संपादकदेखील दोन वेगळ्या गावी वास्तव्य करणारे. लेखकवर्ग आपल्या व्यापात गर्क ! त्यांना या ग्रंथासाठी वेगळा वेळ काढणे अनिवार्य असले तरी अवघड ! शिवाय ग्रंथाचा कालमानाने आवाकाही मोठा. या साऱ्या अडचणींतून वाट काढत संपादकांनी वेळेवर हा ग्रंथ प्रकाशित केला त्याबद्दल ते कौतुकास व अभिनंदनास पात्र आहेत.

ग्रंथाच्या आरंभी डॉ. य. दि. फडके यांची साक्षेपी प्रस्तावना आपले लक्ष वेधून घेते. प्रस्तावनेत डॉक्टरांनी श्री. बेन्नूरांच्या निबंधाविषयी टीकात्मक फटकारे ओढलेले आढळतात. भाई वैद्यांच्या लेखावर लिहिताना आजच्या राजकारणात शिरलेल्या बिल्डर, स्मगलर, राजकारणी यांच्या अभद्र युतीवरही डॉक्टरांनी कडवट प्रतिक्रिया व्यक्त केली आहे. इतर लेखांबाबत मात्र केवळ गोषवारे उद्धृत करून त्यावर डॉक्टरांनी मल्लीनाथी करणे टाळले आहे.

श्री. भाई वैद्यांनी आपल्या लेखात आधी राष्ट्रीय संदर्भ देऊन त्याच्या पार्श्वभूमीवर महाराष्ट्रातील स्वातंत्र्योत्तर काळातील राजकीय जडणघडणीचा अहवाल सादर केला आहे. अहवाल म्हणण्याचे कारण बराचसा भाग वृत्तपत्रीय reportageसारखा आहे. त्यात सखोलतेचा अभाव जाणवतो. काही ठिकाणी राजकीय चळवळीत सामाजिक अंगाचा अकारण उल्लेख केलेला आढळतो. केशव मेश्राम उल्लेख, रमाबाई सती जाण्याचा उल्लेख. यात राजकीय जडणघडणीचा प्रश्न नाही. एकंदरीत एका भारदस्त लेखाची भाईजींकडून अपेक्षा होती ती हा लेख पूर्ण करू शकत नाही ही खंत जाणवते.

श्री. भास्कर भोळे यांनी 'स्वातंत्र्योत्तर महाराष्ट्रातील डाव्या चळवळीचे' अवलोकन आपल्या लेखाद्वारे करण्याचा प्रामाणिक प्रयत्न केला आहे. डाव्या चळवळीत दोन प्रवाह प्रामुख्याने अभ्यासता येतात. एक : डाव्या विचारसरणीच्या राजकीय पक्षांची जडणघडण व दुसरा : शेतमजूर व कामगारांच्या लढ्याचे

---

* सदर लेख हा रूढार्थाने ग्रंथपरिचय करून देणारा लेख नाही किंवा त्यावर टीका-टिप्पणी करणारा लेखही नाही तर ग्रंथ वाचताना त्या निमित्ताने मनात जे तरंग उठले त्यांचे शब्दांकन करणारा लेख आहे.

स्वातंत्र्योत्तर महाराष्ट्रात आमची पिढी वाढली, पोसली गेली त्यामुळे ग्रंथातील विविध लेख वाचताना अनेक स्मृती जागृत झाल्या. अनेकदा ग्रंथातल्या विचारांपेक्षा वेगळे विचार मनात आले त्या सर्वांचे हे प्रामाणिक शब्दांकन आहे.

यशापयश. श्री. भोळचांनी दोन्ही स्तरांवर मुद्देसूद विचार करून जे निष्कर्ष काढले आहेत, ते पाहण्याजोगे आहेत. राजकीय स्तरावर डाव्या विचारसरणीच्या लोकांची जी पीछेहाट झाली त्याला कारण डाव्या आघाडीच्या नेत्यांच्या भारतीय राजकारणातील जातीजमातींचं प्राबल्य लक्षात न घेता आखलेले डावपेच होत असा निष्कर्ष श्री. भोळचांनी काढला आहे. कामगार आघाडी-वरही सैद्धान्तिक राजकारणी मंडळींचा अकारण प्रभावच डाव्या आघाडीला भोवला असं श्री. भोळचांना वाटतं. त्यातूनच सामूहिक सौदेबाजीकडून कामगार सामंतशाही दंडेलीकडे वळला असं त्यांनी नमूद केलं आहे. सामंतशाही तंत्राने कामगारांचे पगार वाढतात परंतु त्यांचा राजकीय व बौद्धिक विकास करण्याइतपत वेळ व वकूब त्यांच्या पुढाऱ्यांत नसतो हेही मत श्री. भोळचांनी नेटकेपणे नोंदवून ठेवले आहे. इतर असंघटित कामगार व शेतमजुरांची स्थिती तर सर्वच दृष्टीने भयावह आहे. त्यांना संघटित होण्यात अनेक अडचणी आहेत. ते वेगवेगळ्या ठिकाणी काम करीत असतील. व अशिक्षित असल्यामुळे कायद्यासंबंधी अज्ञान, पिढ्यान्‌पिढ्या असलेली गरिबी, सामाजिक सुधारणांचा गंध नसणं ही सारी परिस्थिती त्यांच्या विरुद्ध आहे. त्यांना संघटित करण्याचे प्रयत्न बाबा आढावांसारखे कार्यकर्ते शहरात, तर काही तरुण मंडळी आदिवासींच्या क्षेत्रात करताना दिसतात. त्यांची ताकद आवश्यकतेपेक्षा फारच कमी आहे. कामगार स्त्रियांच्या संघटनेविषयी श्री. भोळचांनी स्वतंत्र विचार केला नसला तरी जाता जाता त्यांनी त्याचा उल्लेख केला आहे. दलित पँथरचा उल्लेख या संदर्भात येणे अनावश्यक होते; कारण पँथरची लढाई प्रामुख्याने सामाजिक जाणिवां-संबंधी होती व त्यांचा लढा वर्णीय होता, वर्गीय नव्हता. अखेरीस राजकीय फायद्या-तोटयाच्या हिशेबात पँथर्सची वासलात लागली, तेव्हा त्यांची चळवळ ही डावी चळवळ समजण्याची चूक काही सामान्य मंडळींनी– राजकीय डावपेच म्हणून का होईना केली, तरी ती डावी चळवळ म्हणणे सयुक्तिक वाटत नाही. डाव्या चळवळीच्या अनेक लाटांचा संगम होऊन भावी काळात सुयोग्य अशी डावी चळवळ उभी करण्यासाठी शेवटी श्री. भोळचांनी आवाहन केले आहे.

डॉ. रावसाहेब कसब्यांचा लेख वाचण्यापूर्वी आमच्या मनात फार अपेक्षा होत्या. लेख वाचल्यानंतर त्या बऱ्याच प्रमाणात फलद्रूप झाल्या नाहीत असं खेदानं म्हणावं लागतं. आजच्या महाराष्ट्रातील दलि-तांच्या राजकारणासंबंधी विचार करण्याऐवजी लेखाचा बराच मोठा खंड स्वातंत्र्यपूर्वकाळातील दलितांच्या जडणघडणीवरच खर्च झाला आहे. आजचे चित्र लक्षात घेण्याकरता कालाची पार्श्वभूमी अभ्यासाचीही अपेक्षा असली तरी त्यासाठी किती भाग खर्चावा याचे भान रावसाहेबांना राहिले नसल्याचे जाणवते. कदाचित याचसाठी त्यांनी लेखाच्या शीर्षकातून 'आजच्या' हा शब्द वगळला असावा! वस्तुतः स्वातंत्र्यप्राप्तीनंतर दलितांनी महाराष्ट्राच्या राजकारणात फार मोठा ठसा उमटवला आहे. प्रत्यक्ष निवडणुकीच्या निकालावर तरी त्याचा प्रभाव जाणवत नसला, तरी एक नोंद घेण्या-जोगा दबावगट म्हणून दलित यशस्वी रीत्या पुढे आलेले आहेत. त्यांच्या राजकीय व सामाजिक जाणिवा वेळोवेळी केलेल्या लढ्यांतून दृग्गोचर झालेल्या आहेत. दलित पँथर, मास मूव्हमेंट या संघटनांनी मुंबई, पुणे, नासिक, औरंगाबाद आदी शहरांतून आपलं अस्तित्व प्रभावी रीत्या दाखवून दिलेलं आहे. देवळाली-सारख्या शहरातून बहुजन युवा संघटनेच्या जोरावर एक दलित; काँग्रेस जनता यांच्यासारख्या प्रस्थापित राजकीय पक्षाच्या उमेदवारांना हरवून निवडून येऊ शकतो. अशा घटनांचा अभ्यास रावसाहेबांकडून अपेक्षित होता. शेकाप, रिपब्लिकन पार्टी यांमधील गट, फाटाफुटी, तरुणांची नवी मोर्चेबंदी या साऱ्यांचा अभ्यास रावसाहेबांच्या लेखात अभावानेच आढळला. डॉ. आंबेडकरांच्या राजकीय द्रष्टेपणाने–रावसाहेब इतके भारावून गेले आहेत, की त्यांनी आजच्या महाराष्ट्रा-तील इतर घटनांची चिकित्सा करण्याकडे लक्ष दिले नाही याचा खेद वाटतो.

प्रा. भालचंद्र मुणगेकरांचा महाराष्ट्रातील हिंदू जमातवाद्यांवर भलामोठा लेख आहे. प्रथमच एक स्वप्न-रंजनात्मक अवतरण देऊन प्राध्यापकसाहेबांनी आजच्या विदारक वस्तुस्थितीला सुंदर पार्श्वभूमी उपलब्ध करून दिली. त्यानंतर पहिल्या वाक्यात 'महाराष्ट्रातील जमातवादाची ओळख करून घेण्यापूर्वी जमातवादा-संबंधी माहिती करून घेऊ असे सूतोवाच करून पुढे जवळ-जवळ सतरा पाने ते इतस्ततः भटकत राहिले. त्यात घटनेतील धर्मनिरपेक्षतेच्या कलमांचा ऊहा-पोह, जमातवादी राजकारणासंबंधी विद्वज्जड विवेचन





राममोहनरायांचा मानवतावाद (?), लोकमान्यां-विषयीचे बहुतेक सर्वांचे लाडके आरोप, खोतांच्या अधिकारासंबंधी लोकमान्यांनी केलेल्या चळवळीचा अकारण विस्तृत उल्लेख (याचा जमातवादाशी बादरायणही संबंध) आम्हास आढळला नाही.

यापुढे मात्र गणेशोत्सव, गोरक्षण व शिवजयंती उत्सव सुरू करून लोकमान्यांनी हिंदूंच्या हातात जमातवादी बनण्यासाठी मोठेच साधन दिले असे मत प्रा. मुणगेकर व्यक्त करतात ! शिवजयंती उत्सव, गणेशोत्सव सुरू करण्याचे कारण त्या निमित्ताने मोठा जनसमुदाय एकत्र येत असे व साहित्यिक, राजकीय, सामाजिक शिक्षणाचे काम करणे सोपे जात असे. महाराष्ट्रातील प्रमुख प्रभागांत हिंदूंची संख्या लक्षणीय असल्याने स्वराज्यप्राप्तीसाठी त्यांना एकत्र आणण्यासाठी अशा युक्त्या योजणे आवश्यकच होते. लो. टिळक हे प्रामुख्याने राजकारणी होते. त्यांना राजकारण खेळण्यास बहुजन समाजाचा पाठिंबा आवश्यक होता. त्यांना दुखवून चालण्यासारखे नव्हते. तेव्हा दंग्याच्या संदर्भात हिंदूंची बाजू घेणं रास्तच समजलं पाहिजे. हिंदूंनी मुसलमानांवर आक्रमण करावे, असे त्यांनी कधीच म्हटले नाही. पुढे पुढे तर लोकमान्यांनी हिंदू-मुस्लिम जमातींत एकोपा व्हावा म्हणून प्रयत्न केले. तेव्हा या सर्व परिप्रेक्षातून आपण पाहिले असता लोकमान्यांवर हिंदू जमातवादाचं खापर फोडणं अन्यायकारक वाटतं. यासंबंधी पान १०५ वरील तिसऱ्या परिच्छेदात प्रा. मुणगेकर लोकमान्यांना बाइज्जत दोषमुक्त करतात. परंतु पुढे लगेचच पान १०७ वर टिळकांनी वापरलेल्या प्रतीकांमुळे १९६१ ते १९७० या दशकात भयानक दंगली झाल्याचे सूचित करतात ! १८९३ साली व त्यापूर्वी गणेशोत्सव व शिवजयंती नसतानाही महाराष्ट्रात भिवंडी, येवला, मालेगाव मुंबई व इतरत्र पाटण, बेळगाव येथे दंगली झाल्या त्या वेळी हे उत्सव अस्तित्वातही नव्हते ना ? म्हणजे दंगली झाल्या– म्हणून उत्सव सुरू केले आणि उत्सव सुरू केले म्हणून दंगली झाल्या असा हा 'आधी कोंबडी, की आधी अंडे ?' असा प्रश्न आहे !

त्यानंतर श्री. गोळवलकरगुरुजी व स्वा. सावरकर यांच्या तत्त्वज्ञानाचा ऊहापोह प्रा. मुणगेकर करतात. हिन्दूराष्ट्रवाद याविषयी श्री. गोळवलकरांची आग्रही मते प्राध्यापक विशद करतात. सावरकरांची मतेही अंदमानातून बाहेर पडल्यावर व्यापक राष्ट्रवादी न राहता मुसलमानांविरुद्ध कडवी बनली असेही प्राध्यापक म्हणतात. एकंदरीत श्री. गोळवलकर व स्वा. सावरकर यांनी हिंदुराष्ट्रवादाचा पुरस्कार करून जमातवाद वाढवण्यास हातभार लावल्याचं मत ते जोरदारपणे व्यक्त करतात.

पाच लेखखंड अशी माहिती सांगून प्राध्यापक महाशय विषयाकडे वळतात. सहाव्या लेखखंडात फाळणी, त्यानंतरचे हिंदू-मुसलमानांचे तणाव यांविषयी काही विवेचन केल्यानंतर प्रा. मुणगेकर हिंदूजमातवाद्यांचं मुसलमानविरोधी आक्षेपांचं दोनच परिच्छेदांत विवरण करतात. राजनिष्ठा केवळ हिंदूंचीच ठेव नाही हे मत सुयोग्य युक्तिवादाने मांडले आहे. दुसरा आक्षेप मुसलमानांविरुद्ध नसून सध्याच्या तथाकथित मुसलमानधार्जिण्या शासनाविरुद्ध आहे.

सातव्या लेखखंडात लेखक खऱ्या अर्थाने विषयाला हात घालतो. स्वातंत्र्योत्तर महाराष्ट्रातील राजकारणासंबंधी सविस्तर ऊहापोह करून अंतुले मुख्यमंत्री होणे हे हिंदू जमातवादी गटास अधिक कार्यरत करण्यास कारण झाले असे नेटकेपणे मांडले आहे. वस्तुतः अंतुले हे अल्पसंख्याकांचे प्रतिनिधी म्हणून कधीच वावरले नाहीत. त्यांना नाव लागलं तेही स्मगलर बिल्डर्सकडून खंडणी वसूल करण्याबद्दल. त्यांच्या काळात अनेक मराठा, ब्राह्मण त्यांची स्तुती करत असल्याचे दृश्य दिसत होते. छत्रपतींच्या वंशजाला व टिळकांच्या नातवाला मंत्रिमंडळात घेण्याचा डिंडिम त्यांनी वाजवला, तेव्हा त्यांना मुसलमान म्हणून विरोध नव्हता. किंबहुना काँग्रेसची मंडळी त्यांच्या काळात खरोखरच खूष होती. कारण अनेक वैधानिक मंडळे व सर्वांत मोठे मंत्रिमंडळ अशा बाबींनी त्यांनी बहुतेकांची सोय केली होती. रायगड, सिंधुदुर्ग, मालेगाव, नंदुरबार असे नवीन जिल्हे जाहीर करून त्यांनी लोकप्रियता मिळवली होती. अर्थात, काही दुखावलेले मंत्री त्यांच्या विरोधात होते. परंतु ते प्रत्येक नवीन मुख्यमंत्र्यांना सोसावं लागणारं दुःख आहे. त्यांना जावं लागलं ते मुसलमान म्हणून नव्हे तर भ्रष्टाचारी म्हणून. तेव्हा हिंदूएकतेच्या अभिसरणासाठी अंतुल्यांची नेमणूक उपयोगी पडली असे विधान करणं भोळेपणाचं वाटतं.

याउलट, मीनाक्षीपुरमचे धर्मांतर, बाबरीमस्जिद आणि शहाबानो प्रकरणी शासनाने घेतलेली नेभळट

भूमिका या सर्वांचा उपयोग हिंदुत्ववादी विरोधी पक्षांनी बराच करून घेतला, करून घेत आहेत व करून घेतीलही; कारण कुठलाही राजकीय पक्ष हा सत्ता मिळविण्यासाठीच जन्माला आलेला असतो. ज्या जमातीकडून मते मागावयाची त्या जमातीचे आपण संरक्षक आहोत अशी बतावणी करणे सर्वच पक्षांना भाग आहे. काँग्रेस ही मुसलमानधार्जिणी आहे असा प्रचार ऐकू येत असतानाच राजीव गांधी हेच खरे हिंदूंचे हितरक्षण करू शकतात असे प्रमाणपत्र राष्ट्रीय स्वयंसेवक संघाकडून मिळतं व जम्मूमध्ये परंपरेने निवडून येणारे जनसंघ कार्यकर्ते भुईसपाट होतात. महाराष्ट्रात शिवसेनेचा वारू दिग्विजय करायला निघालेला दिसतो आहे. पण अशा अतार्किक युती होणारच नाहीत असं नव्हे !

शिवसेना मुंबईत निवडून आली ती प्रांतीयवादी पक्ष म्हणून, जमातवादी पक्ष म्हणून नव्हे. त्यांनी मुंबईत होणारी मराठी माणसाची पीछेहाट पाहिली व त्याचे राजकीय भांडवल करून लोकप्रियता मिळवली. अनेक बुद्धिवादीही त्यात ओढले गेले. बेरोजगारी व बाहेरून येणारे परप्रांतीय लोंढे या पार्श्वभूमीवर असा पक्ष सहजच लोकप्रिय होऊ शकला. इथवर हा पक्ष जमातवादी नव्हता. मात्र महाराष्ट्रभर पसरण्याच्या महत्त्वाकांक्षेने घेरल्यावर या पक्षाला इतर प्रश्न शोधावे लागले. हिंदू आणि मुसलमानांचे वैर या ज्वालाग्राही साधनाने हा पक्ष वणव्यासारखा पसरत चालला. संघ आणि भाजपची पाळेमुळे मध्यमवर्गीय बुद्धिमंतांच्या पलीकडे रुजू शकली नाहीत. शिवसेना मात्र मराठा समाजातील तरुण पिढीला आकर्षित करून घेऊ शकली. शिवाय काँग्रेसमधील दुखावलेली माणसं सेनेकडे जायला सहज तयार झाली. अशा रीतीने महाराष्ट्रात आज गावोगावी सेनेचा प्रसार झालेला दिसतो.

अशा रीतीने समाजवादी राजकारणामध्ये जमातवादी आक्रमकतेपेक्षाही राजकारणी धूर्त डावपेच जास्त वरचढ झालेले दिसतात. याकडे प्रा. मुणगेकरांचं तितकसं लक्ष गेलेलं दिसत नाही.

प्रा. बेन्नूर यांचा मुस्लिम जमातवादी राजकारणाचा लेख त्या मानाने बराच आटोपशीर व वस्तुनिष्ठ आहे.

महाराष्ट्राच्या एकूण लोकसंख्येचा विचार करता मुस्लिम लोकसंख्येचे प्रमाण सात टक्के एवढं आहे, परंतु मालेगाव, भिवंडी, औरंगाबाद आदी गावे सोडली तर मुस्लिम इतर बहुतेक भागांत अल्पमतात आहेत. मुंबईच्या लोकसंख्येत त्यांचं प्रमाण अठरा टक्के आहे. अशा रीतीने प्रत्यक्षपणे जरी मुस्लिम मतदार निवडणुकीत प्रभावी ठरू शकत नसले तरी मतदारांच्या समतोलास पासंग म्हणून त्यांचा उपयोग करून घेतला जाऊ लागला. व हे लक्षात येताच त्यातील धूर्त राजकारण्यांनी या परिस्थितीचा पुरेपूर फायदा उठविण्याचे सोडले नाही, याचे साक्षेपी वर्णन प्रा. बेन्नूर यांनी आपल्या लेखात केले आहे. महाराष्ट्रातील मुसलमान हे केवळ धार्मिक दृष्टचाच भिन्न आहेत. ते उत्तरेतील मुसलमानांसारखे सांस्कृतिक दृष्टचा भिन्न नाहीत. 'अश्रफी' मुसलमान तर इकडे नाहीतच; याचा नेटका उल्लेख प्रा. बेन्नूरांच्या लेखात सापडतो. सत्तेची आकांक्षा, मुस्लिम गटांची वेगळी अस्मिता जोपासण्याची गरज महाराष्ट्रीय मुसलमानांत आढळत नाही. त्यामागील कारणे सामाजिक आहेत. मालेगाव, भिवंडी, आदी शहरांतील मुसलमान बहुश: कामगार आहेत. त्यांचा रोजी कमावण्यातच बहुतेक वेळ जातो. राजकीय महत्त्वाकांक्षा जोपासण्यास लागणारा सुखवस्तूपणा त्यांच्यात अभावानेच आढळतो. त्यांच्यातील मालकवर्गही व्यापारासाठी उच्चवर्णीय हिंदूंवर अवलंबून आहे. त्यामुळे अतिरिक्त राजकीय महत्त्वाकांक्षा बाळगणे त्यांनाही उचित वाटत नसावे. शिवाय काँग्रेसमधील नेतृत्वाने मुस्लिमांचा आपल्या फायद्यासाठी बेरकीपणे उपयोग करून घेतला. वंदे मातरम्, मुस्लिम पर्सनल लॉ, शहाबानो खटला या सर्व वेळी काँग्रेसने बोटचेपे धोरण स्वीकारून मुस्लिमांचा अनुनय करण्याचा प्रघात पाडला. त्यामुळे मुस्लिमांची अस्मिता पोसली गेली. याचबरोबर हिंदू समाजाबरोबर असलेले संबंध संशयात रूपांतरित झाले. याच काळात हिंदू संघटनांनीही 'हिंदू एकते'चा नारा दिला व परस्परविश्वासाचे वातावरण गढूळ झाले. याचा परिपाक ६९ नंतर महाराष्ट्रात गावोगावी जातीय दंगलींचा उद्रेक झालेला आढळतो. याला तत्कालीन कारणे अनेक असली तरी मुख्यत: दोन्ही जमातींतील ढळलेले सामंजस्य हेच आहे. याचा ऊहापोह प्रा. बेन्नूरांनी चांगला केला आहे. मात्र या लेखात हमीद दलवाई आणि त्यांचे सहकारी यांच्या प्रयत्नांचा उल्लेखदेखील आढळत नाही. तसेच मुमताज रहिमतपुरेसारख्या धडपडणाऱ्या मुस्लिम स्त्रियांचाही अनुल्लेख जाणवतो.





त्यांचे कार्य जरी सामाजिक सुधारणांचे असले, तरी महाराष्ट्रीय मुसलमानांचा विचार करताना त्यांचा विचार होणे अपरिहार्य ठरावे.

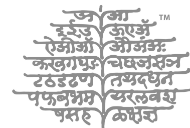
महाराष्ट्रातील स्त्रिया व राजकारण यावरील डॉ. रोहिणी गवाणकरांचा आटोपशीर लेख वाचनीय आहे. स्वातंत्र्यपूर्वकाळातील लढ्यात स्त्रियांचा सहभाग जितका होता, तितका तो स्वातंत्र्योत्तरकाळात दिसत नाही हे डॉ. गवाणकरांचे निरीक्षण चिंतनीय आहे. यामागची कारणे त्यांच्या लेखातून फारशी चर्चिली नाहीत. १) स्त्रीत्वाच्या मर्यादेमुळे स्त्रियांना अभ्यास व चिंतन करायला वेळ मिळत नाही व २) पक्षातील स्त्रियांचे प्रमाण कमी असल्यामुळे पक्षाच्या कार्याच्या व्याप्तीमुळे वेळ मिळत नाही. स्वातंत्र्यपूर्वकाळातील राजकारणाचं मूळ ध्येय स्वातंत्र्य मिळविणे हे होते. त्या काळात साधनशुचितेची प्रतिष्ठा पाळली जात होती. चौरीचौराला पोलीस चौकी जाळल्याबरोबर महात्मा गांधींनी भरात आलेली सत्याग्रह चळवळ मागे घेतली. आजच्या युगात राजकारणात शिरण्याचं मूळ ध्येय सत्ता मिळविणे हे आहे. साधनशुचिता हा शब्द आजच्या राजकारण्यांना ठाऊक नाही. बिअर बार व देशी दारूची दुकानं असलेले टगे, गावातील राजकारण खेळतात. या सर्व प्रकारांत आपल्याला कुठे जागा शोधायची असा प्रश्न साहजिकच स्त्रियांना पडतो. अहिल्या रांगणेकर, मृणाल गोरे, प्रमिला दंडवते इ. स्त्रियांची नावे डोळ्यांपुढे येतात. पण त्यांची पाळेमुळे स्वातंत्र्यपूर्व राजकारणात आहेत. नंतरच्या पिढीतल्या स्त्रिया राजकारणाकडे का वळत नाहीत याची कारणे शोधण्याचा डॉ. गवाणकरांनी नेटका प्रयत्न केला आहे. स्त्रियांना राजकारणात येण्यात अनंत अडचणी येण्याची शक्यता त्यांनी वर्तविली आहे. स्त्रियांना सर्व ताकदीनिशी टक्कर देण्यासाठी उभे ठाकल्याशिवाय पर्याय नाही असा विचारही त्या व्यक्त करतात.

एकंदरीत डॉ. गवाणकरांनी आपला विषय खूपच नेटकेपणाने मांडला आहे.

डॉ. वसंत देशपांडे यांच्या लेखाच्या शीर्षकातच खडा लागला. 'असंसदीय शब्द सहसा संसदेत वापरण्यास अयोग्य' या अर्थाने वापरतात. इथे हा शब्द संसदेबाहेरील या अर्थाने आला आहे. त्यामुळे असंसदीय कार्य म्हणजे 'दहशतवादी' किंवा 'कालबाह्य' कार्य असा अर्थ प्रतीत होतो. परंतु या लेखात संसदेबाहेरील कामासाठी 'असंसदीय' असा किताब बहाल केलेला आहे.

'असंसदीय' कार्याविषयी चर्चा करताना लेखकाने अनेक महत्त्वाचे लढे नजरेआड केल्यासारखे वाटतात. बाबा आमटेचांचं आनंदवन हे केवळ महारोग्यांची सेवा करणारं केंद्र नसून त्यांनी त्याच्या जोडीला आदिवासी समाजाचं प्रबोधन करण्याचा मोठाच प्रकल्प हाती घेतला आहे. या प्रकल्पासाठी त्यांची मुलं व इतरही अनेक तरुणांनी स्वतःला झोकून दिलं आहे. युवक क्रांतिदलानेही अनेक महत्त्वपूर्ण चळवळी हाती घेतल्या होत्या. दलित पँथर किंवा मास मूव्हमेंट यांचा उल्लेख असायला हवा होता असे वाटते. पहिल्या भागाच्या मानाने दुसरा भाग जास्त नीटनेटका वाटतो. या भागात आर्थिक घडामोडींचा ऊहापोह करणारे लेख आहेत. पहिलाच श्री. पन्नालाल सुराणांचा महाराष्ट्राच्या आर्थिक जडणघडणीवर विचार करणारा विस्तृत लेख आहे. त्यात शेती, उद्योगधंदे व रोजगार यांवर सुरेख विवेचन आहे. शेतीच्या प्रश्नाचा ऊहापोह जरा विस्तृत वाटतो. त्यात अनेक कायदे करूनही त्याचे फायदे मूळ शेतमालकांना कसे मिळत नाहीत ते विशद केले आहे. जमीनमालकीत असलेली विषमता ठळकपणे दृग्गोचर होते. एक हेक्टरखाली जमीन असलेल्यांच्या शेतकऱ्यांच्या संख्येत वाढ परंतु त्यांच्याकडे जमीन मात्र कमी प्रमाणात आणि दहा हेक्टरपेक्षा जास्त जमीन असणाऱ्यांकडे ⅔ जमीन अशी विषमता जाणवते. आदिवासी आणि दलित यांचीही जमीन बळकावण्याचे प्रकार मोठ्या प्रमाणात चालू आहेत. पाण्याच्या वाटपासंबंधीचा वादही जाहीर आहे. शेतमालाच्या विक्रीसंबंधी ऊहापोह चांगला केला आहे. 'उद्योगधंदे' याविषयी अधिक विस्तृत चर्चा करणे शक्य होते. परंतु स्थलाभावास्तव ते टाळले असावे. हा लेख खरोखरच चांगला उतरला आहे.

श्री. अर्जुन जाधवांचा शेती-अर्थराजकारणावरचा लेख बराचसा श्री. सुराणांच्या लेखाला पूरक आहे. पहिल्या लेखखंडात शेतीविषयक बाबींचा चांगला ऊहापोह केला आहे. हरितक्रांतीचा डिंडिम आपण वाजवत असलो तरी राष्ट्रीय सरासरीपेक्षा दर हेक्टरी उत्पादनात आपण मागेच आहोत. उत्पादनाबाबतदेखील तमिळनाडू आपल्या पुढे आहे, यासंबंधी आपल्या बागायतदार मंडळींनी विचार करावयास हवा !





दुसऱ्या लेखखंडात उद्योगीकरणामुळे शेतीव्यवसायावर झालेल्या परिणामांचा विचार केलेला आहे. तिसऱ्या लेखखंडात शेतकरी-आंदोलनाचा विस्तृत ऊहापोह केलेला आहे. ही चळवळ फक्त बड्या शेतकऱ्यांनाच कशी फायदेशीर आहे हे दाखवले आहे. नंतर शेतमालाचे रास्त बाजारभाव कसे ठरवावेत यावर विचार केला आहे व असे बाजारभाव ठरविणे कठीण असल्याचे प्रतिपादन केले आहे. शेवटी मागणी-पुरवठा न्यायानेच शेतीमालाचे भाव ठरणार असे मत व्यक्त केले आहे. शेतकऱ्यांना शेती फायद्याची ठरावी यासाठी श्री. जाधव सहकारी शेतीचा उपाय सुचवितात. तसेच तातडीचा उपाय म्हणून रोजगार हमी योजना नीट राबविणे, कोरडवाहू जमिनीसाठी पाणी मिळविणे, जिरवणे, यांसाठी उपाय करणे, बियाणे, खते व जंतुनाशकातील भेसळ थांबवणे आदी उपाय सुचवले आहेत.

महाराष्ट्रातील सहकारी चळवळीवर प्री. म. द. पाध्यांनी सुरेख लेख लिहिला आहे. सहकारी चळवळीचं जाळं महाराष्ट्रानं दूरवर पसरलं आहे परंतु त्याचा फायदा बहुभूधारक व सधन शेतकरी ह्यांनाच मोठ्या प्रमाणावर मिळतो हे श्री. पाध्यांनी नीरसपणे दाखवून दिले आहे. त्यातही या संस्थेत असलेलं बागायतदारांचं वर्चस्व त्यांनी स्पष्टपणे विशद केलं आहे. सहकारी बँका, उत्पादक संस्था, साखर कारखाने यांसंबंधी सखोल ऊहापोह केला आहे.

श्री. बा. न. राजहंसांच्या लेखात महाराष्ट्रातील शेतीवरील कष्टकऱ्यांचे व त्यांच्या संघटनेचे स्वरूप विशद करणारे विस्तृत विवेचन आढळते. दुष्काळात कामे काढल्यानंतर त्यावर शेतमजुरांसमवेत लहान व मध्यम शेतकरीही कामाला येत. ही कामे बंद झाल्यानंतर असे शेतकरी किफायतशीर शेतीच्या अभावी बेकार व अर्धबेकार झाले. अपुरे सिंचनक्षेत्र, बेभरवशाचा पाऊस यांमुळे कोरडवाहू शेतीवरील शेतकरी / मजूर हे बारमाही बागाईतक्षेत्राकडे किंवा शहराकडे मजुरीसाठी वळतात. शेतमजुरांचे दोन प्रश्न राजहंसांनी उपस्थित केले आहेत.– १) बारमाही काम व २) पुरेसा मोबदला. आमच्या दृष्टीने तिसरा महत्त्वाचा प्रश्न म्हणजे हे काम त्यांच्या घराजवळच मिळावयास हवे; म्हणजे विस्थापित होण्याचा प्रश्न येणार नाही. यानंतर श्री. राजहंस यांनी किमान मजुरी किती असावी याचा विचार केला आहे व ती रुपये पंचवीस ते तीस असावी असा निष्कर्ष काढला आहे. शेतमजुरांच्या वास्तविक क्रयशक्तीत झालेली घट व त्याची कारणे हेही श्री. राजहंस यांनी नेटकेपणाने मांडले आहे. त्याचबरोबर शेतमजूर व अल्पभूधारक यांची स्थिती सारखीच हलाखीची असल्याचे दाखवून दिले आहे. मजुरांतील कर्जबाजारीपणा, त्याची कारणे व परिणाम यावरही श्री. राजहंस यांनी चांगला प्रकाश टाकला आहे. अंतिमतः रोजगार हमी योजनेवर चांगले विवेचन केले आहे. या योजनेतील उणिवांचे दर्शन घडवून ते म्हणतात की, " 'रोजगार हमी योजना वाचवा व ती अधिक परिणामकारक व उपयुक्त करा', असा कार्यक्रम हाती घेऊन शेतमजुरांच्या चळवळीला आंदोलन करावे लागेल." शेतकरीवर्गाला जागरूक करून शेतीची सर्वस्पर्शी व शास्त्रशुद्ध पुनर्रचना केल्याखेरीज शेतकऱ्यांचे आजचे प्रश्न सुटणार नाहीत असे मत श्री. राजहंस मांडतात.

पुस्तकाच्या अखेरीस प्रा. ग. प्र. प्रधान व मधू लिमये यांचे श्री. विनायकरावांचा हृद्य परिचय करून देणारे लेख आहेत. ते वाचल्यानंतर श्री. विनायकरावांची समृद्ध व्यक्तिमत्त्व, अभ्यासू वृत्ती व प्रसिद्धिपराङ्मुखता लक्षात येते.

अशा रीतीने हा विविध अंगाने नटलेला व महाराष्ट्राच्या विविध प्रश्नांचा ऊहापोह करणारा ग्रंथ श्री. विनायकरावांच्या अमृत महोत्सवप्रसंगी काढण्याची योजना आखून पार पाडल्याबद्दल संपादकद्वय श्री. पन्नालाल सुराणा व श्री. किशोर बेडकिहाळ प्रशंसेस पात्र आहेत. अभ्यासू व सामान्य वाचक या दोघांनाही हा ग्रंथ संग्रही ठेवावासा वाटेल. हा ग्रंथ काढण्यात श्रीविद्या प्रकाशनाने घेतलेल्या पुढाकाराबाबत त्यांचे कौतुक करणे आवश्यक वाटते.

* *

अनुक्रमणिका

रेव्हरंड टिळक, लक्ष्मीबाई आणि धर्मांतर

रा. भा. पाटणकर

स्मृतिचित्रे या गाजलेल्या पुस्तकाची श्रेयस आवृत्ती पॉप्युलर प्रकाशनने नुकतीच प्रकाशित केली. त्या निमित्ताने हा लेख लिहिलेला आहे. ज्याकडे समीक्षकांचे किंवा विचारवंतांचे अजून फारसे लक्ष गेलेले नाही. अशा एका प्रश्नाबद्दल चर्चेला सुरुवात करावी हे प्रमुख उद्दिष्ट डोळ्यांसमोर ठेवले आहे. हा प्रश्न म्हणजे टिळक पतिपत्नींनी केलेला ख्रिस्ती धर्माचा स्वीकार. प्रस्तुत घटना दोन व्यक्तींपुरती, किंवा त्यांच्या कुटुंबियांपुरती मर्यादित नाही. १९ व्या शतकात फक्त या दोघांनीच ख्रिस्ती धर्म स्वीकारला असे नाही. त्या सुमारास दहा-वीस लोकांनी तरी तो स्वीकारल्याचे दिसते. त्यांतले बहुतेक शिकलेले, उच्च वर्णीय समजल्या जाणाऱ्या जातींमधले होते; त्यांच्यावर कोणते तरी अरिष्ट कोसळले होते, कोणाची सक्ती झाली होती, कसले तरी आमीष दाखविले गेले होते अशातला भाग नाही. उदाहरणार्थ, रेव्ह. टिळकांनी ख्रिस्ती धर्म स्वीकारला तो पूर्णपणे स्वतंत्र संकल्पशक्तीच्या (will) साहाय्याने. लक्ष्मीबाईंच्या धर्मांतराचे एक कारण त्यांचे पतिप्रेम हे असू शकेल. त्यात अस्वाभाविक असे काही नाही. पतीने सक्ती केली म्हणून त्यांनी धर्मांतर केले नाही हे निश्चित. टिळकांनी त्यांना सांगितले होते : "मी तुला कधीच जुलमाने ख्रिस्ती करणार नाही. मला तो धर्म आवडला म्हणून मी तो स्वीकारला. तुला आवडला व तू ख्रिस्ती झालीस तर मला आनंद वाटेल. पण मी कधी जुलूम करणार नाही." (स्मृतिचित्रे, २, पृ. ४९) हे वचन त्यांनी तंतोतंत पाळल्याचे दिसते. टिळक व्युत्पन्न होते, त्यांनी धर्माच्या विविध अंगांबद्दल वाचन व चिंतन केले होते; उदा., ईश्वर–सृष्टी–मानव यांच्यातील परस्परसंबंध, ईश्वराचे स्वरूप, यांबरोबर हिंदू समाजातील जातिभेद, मूर्तिपूजा हे सर्व त्यांच्या चिंतनाचे विषय होते. लक्ष्मीबाईंचा विचारांचा आवाका इतका मोठा असणे संभवनीय वाटत नाही. जातिभेदाचा प्रश्न त्यांना जसा कळला असेल तसा ईश्वर-मानव यांच्यातील संबंधाचा प्रश्न त्यांना कळला असेल असे वाटत नाही (तत्रैव, २, पृ. ६४–६७, ९२–९३)। त्या दोघांनी आपण होऊन ख्रिस्ती धर्म स्वीकारला हे मान्य केल्यावरही एक महत्त्वाचा प्रश्न उरतोच, तो हा की त्यांना हे पाऊल उचलावेसे का वाटले असावे ?

टिळकांना आपल्या आजूबाजूच्या समाजाचे– म्हणजे प्रामुख्याने हिंदू समाजाचे– जवळून दर्शन घडत होते. त्यातल्या त्यात ब्राह्मण जातीचे दर्शन तर क्षणोक्षणी घडत होते. त्यातील बऱ्याचशा गोष्टी त्यांना खुपत असणार. त्यांच्या काळातील इतरही लोकांना त्या खुपत होत्या हे म. गो. रानडे, ज्योतीराव फुले, आगरकर इत्यादींच्या उदाहरणांवरून लक्षात येते. आगरकरांचा अज्ञेयवाद / नास्तिकतावाद टिळकांच्या स्वभावाला मानवला असता असे वाटत नाही. निसर्गदत्त स्वभाव व आईचे संस्कार यांच्यामुळे ते ज्यात ईश्वराला अत्यंत महत्त्वाचे स्थान आहे अशा धार्मिक विश्वदर्शनाकडे (religious world view) वळले असणार. "हिंदुस्थानला ऊर्जित काळ आला तर तो धर्माच्या महाद्वारानेच येईल अशी माझी पक्की समजूत झाली होती" असे टिळकांनी म्हटले आहे (तत्रैव, १, पृ. १७८). धर्माच्या चौकटीत राहूनच देश व समाज यांच्या सुधारणेचे काम करायचे असे त्यांनी ठरविले हे खरे. पण त्यासाठी ख्रिस्ती धर्म स्वीकारावा असे त्यांना का वाटले असावे ? हिंदू धर्मातील जातिभेद, ब्राह्मणांची अनेक बाबतींतली मक्तेदारी, सोवळे-ओवळे व कर्मकांड इत्यादींमुळे त्यांना या चौकटीत घुसमटल्यासारखे झाले असणार. "देवाच्या ठिकाणी भाव व इहपरलोकी बंधुता हेच सर्व धर्मांचे सार होय." हे मूलतत्त्व आपल्याला गवसल्याचे त्यांनी लिहिले आहे (तत्रैव). विश्वबंधुतेचे मूल्य त्यांना ख्रिस्ती समाजात आढळले असणे शक्य आहे का ?

सर्व ख्रिस्ती समाजाची ज्याला नीट माहिती आहे त्याला तेथे सर्वत्र बंधुतेचे दर्शन घडेल असे वाटत नाही. इतर समाजांत जितक्या प्रमाणात हे मूल्य



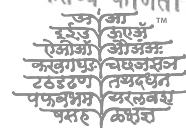


सामान्यतः आढळते तितक्याच प्रमाणात ते ख्रिस्ती समाजात आढळते. तसे नसते तर कॅथलिक व प्रॉटेस्टंट यांनी एकमेकांचा इतका अनन्वित छळ केला नसता, व या दोहोंनी शेकडो वर्षे ज्यूंचा छळ केला नसता. दोन प्रॉटेस्टंट किंवा कॅथलिक राष्ट्रे एकमेकांशी युद्ध करीत नाहीत असे नाही. स्वतः येशू प्रेम, दया, शांती यांचे प्रतीक असेलही; परंतु त्यामुळे त्याच्या अनुयायांमध्येही वरील मूल्ये आढळलीच पाहिजेत हा विश्वास भोळसटपणाचे लक्षण होय. जातिभेदांबद्दल हेच खरे आहे. ख्रिस्ती समाजात जाती नसतील, पण अनेक पंथ आहेत व त्यांच्यात विवाहादी संबंध निर्माण होऊ शकत असतील असे वाटत नाही. भारतात तरी असे दिसते की धर्मांतरानंतर जातिभेद सर्वत्र नाहीसे झाले नाहीत. गोव्याकडील धर्मांतरित ख्रिस्ती लोकांमध्ये तीन शतकांनंतरही जातिभेद पूर्वीप्रमाणे टिकून आहे. जितके दाठर कर्मकांड हिंदूंमध्ये होते तितकेच ते कॅथलिकांमध्येही होते; त्यांच्यातील विविध बाबतीतले विधिनिषेध, निर्बंध आजही कडक आहेत. उदाहरणार्थ, त्यांच्यात अजून घटस्फोट किंवा पुनर्विवाह यांना धर्माची मान्यता मिळालेली नाही. हिंदूंइतक्याच प्रमाणात कॅथलिकांमध्येही मूर्तिपूजा प्रचलित आहे. यावरून हे स्पष्ट व्हावे की टिळक आकर्षित झाले ते ख्रिस्ती धर्माने नव्हे तर प्रॉटेस्टंट ख्रिस्ती धर्माने / पंथाने. प्रॉटेस्टंट पंथ अस्तित्वात नसता तर त्या काळात टिळक ख्रिस्ती झाले असते असे वाटत नाही.

प्रॉटेस्टंट ख्रिस्ती धर्माचे त्यांना का आकर्षण वाटले असावे याविषयी एक अभ्युपगम (हायपोथिसिस) सुचतो. कॅथलिक पंथात चर्चची अत्यंत कडक शिस्त असे व अजून आहे. व्यक्तीपेक्षा चर्चच्या समष्टीला इतके महत्त्व असते की त्यामुळे व्यक्तीच्या स्वातंत्र्याची, विशिष्टतेची पूर्णपणे नाकेबंदी होते. प्रॉटेस्टंट पंथात मात्र मानवी व्यक्तित्वाची बूज राखली जाते, ती राखणे याला प्रॉटेस्टंट धर्मकल्पनेमध्ये मध्यवर्ती स्थान आहे. प्रॉटेस्टंट पंथाच्या उदयाबरोबर व्यक्तिस्वातंत्र्य व्यक्तिव्यक्तींमधील समानता, त्यांच्यातील बंधुभाव या मूल्यांचाही उदय झाला. मार्क्सवाद्यांच्या मते धर्म, समाजकारण, राजकारण इत्यादींमध्ये एकाच काळात उदारमतवादी (लिबरल) व लोकशाहीला अभिमुख अशा मूल्यांचा उदय व प्रसार होण्याचे कारण बदलत्या अर्थव्यवस्थेत सापडते. सरंजामशाही उत्पादनपद्धती जाऊन भांडवलशाही उत्पादनपद्धती हळूहळू प्रस्थापित होत होती. या नव्या पद्धतीत कायद्याच्या दृष्टीने स्वतंत्र अशा व्यक्तीला फार महत्त्वाचे स्थान असते. व्यक्तीची उद्योजकता, धाडस, प्रयत्न यांच्या विकासावर या नव्या उत्पादनपद्धतीचे यश अवलंबून असते. सर्व क्षेत्रांतल्या दाठर चौकटी मोडून व्यक्तींना स्वातंत्र्य मिळणे ही भांडवलदारी समाजव्यवस्थेची गरज होती. मार्क्सवादी मानतात तसा कार्यकारणसंबंध उत्पादनपद्धती व मूल्ये यांच्यात असतो हे जरी मान्य केले नाही तरी ज्यांच्यात वरवर पाहता संबंध असल्याचे दिसत नाही अशा दोन भिन्न प्रकारच्या गोष्टी एकाच काळात, एकाच परिस्थितीत घडाव्यात हा केवळ योगायोग नव्हे इतके मान्य करायला हरकत नाही. उदारमतवादी लोकशाही मूल्यांचे आकर्षण वाटणे म्हणजे भांडवलशाही उत्पादनपद्धतीचे आकर्षण वाटणे इतके सुलभीकृत समीकरण कोणालाही पटणार नाही, आणि तसे कोणी करीतही नाही.

वरील विवेचन जर मान्य होण्यासारखे असले तर टिळकांच्या काळातील लोकांनी केलेल्या प्रॉटेस्टंट ख्रिस्ती धर्माच्या स्वीकाराचा एक वेगळा अर्थ स्पष्ट होऊ लागतो. तो असा की मुळात आकर्षण वाटले ते उदारमतवादी मूल्यांचे; ती मूल्ये अनेक स्वरूपांत विविध ठिकाणी आविष्कृत झाली. वेगवेगळे भारतीय वेगवेगळ्या आविष्कारांमुळे आकर्षित झाले. त्यांतले काही प्रॉटेस्टंट ख्रिस्ती धर्माकडे वळले. टिळक हे त्यांच्यापैकी एक होत. राष्ट्रवाद हा प्रॉटेस्टंट मताशी जुळतो; म्हणून टिळकांनी हा पंथ स्वीकारणे आणि त्याचबरोबर (आगरकरांच्या " भारतीय आर्यत्वा "-सारखा) आपला राष्ट्रवाद जोपासणे यांत स्वाभाविकच सुसंवाद आहे.

आता या प्रश्नाचा आणखी एका दृष्टिकोणातून विचार करू. प्राचीन भारतीय परंपरेप्रमाणे समाज ही एक नियमबद्ध समष्टी आहे; तिच्यातील प्रत्येक घटकाला निश्चित असे स्थान या नियमांनुसार प्राप्त होते; त्या स्थानाला उचित अशी कर्तव्ये त्याने करावीत अशी अपेक्षा असते. त्यांच्या बदली त्याला काही सुखोपभोगांविषयीचे हक्क प्राप्त होतात. जुन्या काळात या कर्तव्यांना धर्म म्हणत. प्रत्येक वर्णाचे व आश्रमाचे वेगवेगळे धर्म असत. उदाहरणार्थ, गृहस्थाश्रमातील क्षत्रिय राजपुत्राची राजाची कर्तव्ये कोणती याबद्दल





निश्चित नियम होते. व रामासारखा राजपुत्र राजा ती शक्य तितक्या काटेकोरपणे पाळत असल्याने त्याला धर्मनिष्ठ म्हणत– अर्थात रामही पूर्णपणे धर्मनिष्ठ होता की नाही याविषयी लोकांनी शंका व्यक्त केल्या आहेत व त्यांतल्या काही रास्तही आहेत हे खरे. आज वर्णाची कल्पना कालबाह्य झाली आहे. पण हाच विचार विश्वचैतन्यवादी (Absolute idealist) परंपरेतील ब्रिटिश तत्त्वज्ञ एफ्. एच्. ब्रॅडली यांनी आपल्या एथिकल स्टडिज या पुस्तकातील "माय स्टेशन अँड इट्स ड्यूटिज' या निबंधात मांडला आहे. प्राध्यापक पेशातील माणसाचे चांगलेपण कशात आहे? असा प्रश्न उपस्थित करून ते असे उत्तर देतात की त्याने प्राध्यापक म्हणून आपल्या कर्तव्यांचे पालन करण्यातच त्याचे चांगलेपण असते. माणसाच्या वाढत्या अनुभवांप्रमाणे त्याची त्याच्या पेशातील कर्तव्ये बदलत जातात. नुकताच नोकरीत लागलेला प्राध्यापक व अनुभवाने परिपक्व झालेला प्राध्यापक हे दोघे वेगळ्या पातळ्यांवरची कामे करताना आढळतात. (– त्यांनी तसे आढळावे अशी निदान अपेक्षा आहे –); याचे कारण त्यांचा पेशा एक असला तरी "आश्रम" एक नसतो. वर्ण आणि आश्रम यांना उचित अशी कर्तव्ये प्रत्येकाने करावीत ही अपेक्षा जशी असते, तशी एक चांगला माणूस म्हणून त्याने काही गोष्टी कराव्यात अशीही अपेक्षा असते. या गोष्टी कोणत्या याबद्दल गौतमबुद्धापासून गांधीजींपर्यंत एकवाक्यता आढळते: प्रज्ञा, करुणा, मैत्री, मुदिता, अहिंसा, अपरिग्रह इत्यादी मूल्यांचा सर्वांनी प्रस्तुत संदर्भात निर्देश केलेला आहे. त्यांना "साधारणधर्म" म्हणतात. धर्म, अर्थ, काम, व मोक्ष या चार पुरुषार्थांपैकी चौथ्याला मध्यवर्ती स्थान देणाऱ्या व ब्रह्मचर्य, गृहस्थ, वानप्रस्थ, संन्यास यांपैकी चौथ्या आश्रमात असणाऱ्या मुमुक्षूला साधारण-धर्माचे विशेष महत्त्व असले तरी एकूण सर्वांनाच साधारणधर्म बंधनकारक असतो. वेगवेगळे वर्ण आणि आश्रम यांना विहित असलेल्या धर्माचे व पुरुषार्थाचे पालन करीत असताना माणसांनी साधारणधर्माचेही पालन करावे, क्रमशः वर्ण–आश्रम–धर्मापेक्षा साधारण-धर्माकडे जास्त लक्ष द्यावे अशी अपेक्षा असे. लक्ष्मी-बाईंनी टिळकांचे जे चित्र काढले आहे त्यावरून असे दिसते की त्यांचा विरक्ती व अपरिग्रह यांच्याकडे प्रथमपासून कल असावा; त्याचप्रमाणे ते मुमुक्षूही असावेत. त्यांनी गृहस्थधर्माचे उत्तम पालन केले हे त्यांनी धर्मांतराच्या आसपासच्या पाच वर्षांत लक्ष्मी-बाईंना जी वागणूक दिली, तिच्यावरून सिद्ध होतेच. त्यांनी दोघांनी किती लोकांना आश्रय दिला, मदत केली, उपकार विसरणाऱ्यांना, त्यांना त्रास देणाऱ्यांना, बडविणाऱ्यांनाही त्यांनी क्षमाशील वृत्तीने कसे वागवले हे पाहून मनावर तेच ठसते. अशा रीतीने जीवन जगलेली माणसे साधारणधर्माकडे जास्त जास्त ओढली जाणे स्वाभाविक होते. पारंपरिक अर्थाने ती क्रमशः धार्मिक बनत होती. असे लोक ते ज्या मानवी समूहात जन्मले त्यातच राहिले काय किंवा त्यांनी दुसऱ्या समूहात प्रवेश केला काय त्यांच्या साधारणधर्माच्या पालनात फरक पडत नाही आणि ज्यांना सामान्यपणे "धर्म" म्हणण्यात येते ते म्हणजे हिंदू, ख्रिस्ती इ. सर्वसाधारण-धर्माच्या पातळीवर एकरूपच होतात.

पण यानंतरही एक प्रश्न राहतोच. ज्याला सामान्य-पणे "हिंदू धर्म" म्हणतात तो सोडून ज्याला सामान्य-पणे "ख्रिस्ती धर्म" म्हणतात त्याचा टिळकांनी स्वीकार का केला? हिंदू समाजातील दोष जसे त्यांना खुपत होते तसे ते इतर समकालिनांनाही खुपत होते. पण त्या सर्वांनी धर्मांतर केले नाही; ज्या समाजात ते जन्मले त्यात राहूनच त्यांनी धार्मिक सुधारणा घड-विण्याचे प्रयत्न केले. परंपरागत वारकरी संप्रदाय टिळकांच्या काळात होता. त्याखेरीज आर्य समाज व प्रार्थना समाज हे नवे संप्रदाय निर्माण झालेले होते. समाजस्थिती सुधारण्याचा निश्चित योजनाबद्ध कार्यक्रम वारकऱ्यांजवळ नव्हता व आर्य समाज तेथे रुजलाच नाही; आणि म्हणून टिळक तिकडे वळले नाहीत असे म्हणता येईल. पण प्रार्थना समाजाजवळ अध्यात्मिक बैठक असलेला आणि व्यावहारिक अंगही असलेला असा समाजसुधारणेचा निश्चित कार्यक्रम होता. त्यांना प्रार्थना समाजापैकी कोणीही भेटला नसेल का? हे शक्य नाही. कारण १८८४ मध्ये त्यांचे स्वतःचे प्रार्थना समाजात व्याख्यान झाल्याचे स्मृतिचित्रांच्या संपादकांनी दाखविले आहे (पूर्वोक्त, १, पृ. ४७). समाजाचे काम मुख्यतः मुंबई-पुण्यासारख्या शहरांमध्ये चालत होते. आणि टिळकांचे वास्तव्य बव्हंशी लहान गावांमध्ये असल्याने त्यांचे जवळचे संबंध नसणे हे मात्र शक्य आहे. एकूण गोऱ्या कातडीच्या सरकारी अंमलदारां-विषयी आणि भारतीय ख्रिस्ती लोकांविषयी त्यांचे

मत प्रतिकूल झाले असल्याचे त्यांनीच लिहून ठेवले आहे (पूर्वोक्त १; पृ. १७९). त्यांना योगायोगाने आगगाडीत भेटलेला गोरा मिशनरी जर सभ्य, नम्र व सुसंस्कृत नसता तर त्यांनी धर्मांतर केले असते का ? जर याच गुणांनी संपन्न अशा कॅथलिक मिशनऱ्याची व त्यांची भेट झाली असती तर ते कॅथलिक झाले असते का ? शेवटच्या प्रश्नाला नकारार्थी उत्तर द्यायला हरकत नाही. कारण हिंदू समाजात त्यांना ज्या त्रुटी जाचक वाटत होत्या, त्या कॅथलिक समाजातही होत्या. त्यांना खरी ओढ उदारमतवादी मूल्ये, प्रेमस्वरूप ईश्वर व कसलेही अवडंबर नसलेली ईश्वरभक्ती यांची होती. आणि ही ओढ त्यांच्या **एकूण व्यक्तित्वाला** लागलेली होती. रेव्ह. टिळक **ख्रिस्तायनामध्ये** लिहितात–

" प्रेम आनंद दया शान्ति । न्यायप्रियता सत्य प्रीति ।
धैर्य माधुर्य अखण्ड भक्ति । फळें अर्पिती कृपा ज्याची ॥ १२ ॥

तया पवित्र आत्म्याप्रति । असो माझी भावें प्रणति ।
दिक्कालांतें भेदुन व्याप्ति । ज्याची शोभती अहर्निश ॥ १३ ॥

जय जय गुरो येशू ख्रिस्ता । प्रेम म्हणजे काय समस्तां ।
त्वांच दाविलें दीनपतितां । तूं उद्धरिता जगताचा ॥ १४ ॥

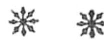
परमेशाचे वत्सलपण । आलें वत्सास्तव धावुन ।
स्वये मानवदेह धरून । कृपानिधान तूंच ते ॥ १५ ॥ . . .

. . .प्रेम ईश्वर अवघें प्रेम । प्रेम विधि प्रेम नेम ।
तूंच गुरू प्रेमधाम । प्रेमललाम चरित्र तुझें ॥ २४ ॥

ईश्वर हा प्रेमस्वरूप आहे; त्याला मानवाबद्दल जी भावना वाटते ती वत्सल आईवडिलांना आपल्या अपत्यांविषयी वाटणाऱ्या प्रेमासारखी आहे याविषयी रेव्ह. टिळकांनी वरील शब्दांत जे व्यक्त केले आहे ते भागवत धर्माला अजिबात नवे किंवा परके नाही हे तुकारामादी संतकवींच्या लेखनावरून स्पष्ट दिसते. टिळकांच्या वरील अवतरणातील " पवित्र आत्म्या "चा निर्देश काढून टाकला तर हे अवतरण कोणाही संतकवीच्या काव्यामध्ये चपखल बसले असते. " पवित्र आत्मा " (Holy Ghost) या निर्देशामुळे वरील ओळी ख्रिस्ती वळणाच्या झाल्या आहेत हे खरे. पण निदान प्रस्तुत संदर्भात या निर्देशाला विशेष महत्त्व असल्याचे, तसे ते स्वतः टिळकांनी दिल्याचे दिसत नाही.

एकूण व्यक्तित्वाला लागलेली ओढ ही कशावर अवलंबून असते ? ती विशिष्ट माणसाच्या विशिष्ट घडणीवर अवलंबून असते हे तर खरेच. हे सिद्ध करायला विशेष युक्तिवाद करावा लागेल असे वाटत नाही. पण ही ओढ एका विशिष्ट कालखंडातील एकूण मानवी समूहाची– त्यातील बहुसंख्य व्यक्तींची– गरज असू शकते, हे विसरता कामा नये. काही अस्तित्ववाद्यांच्या मते मानवी व्यक्ती संपूर्णपणे स्वतंत्र व एकाकी असते, प्रत्येक निर्णय तिने केवळ स्वतःच्या जबाबदारीवर घ्यायचा असतो; आपल्या कृतीची बरी-वाईट फळे बिनतक्रार स्वीकारायची असतात. म्हणूनच अनेकांना संपूर्ण स्वातंत्र्य ही गोष्ट भयप्रद वाटते. त्यामुळे बहुतेक लोकांना मर्यादित स्वातंत्र्य हवे असते, संपूर्ण स्वातंत्र्य नव्हे. एकाकीपणाच्या भीतीमुळे माणसाला आईची, देशाची, एकसंध अशा मानवी संघटनेची गरज भासते. समाजाचे जेव्हा मोठ्या प्रमाणात अण्वीकरण (Atomisation) होते, तेव्हा तर ही गरज फार तीव्रपणे वाटते. अशा परिस्थितीत अनेक माणसांमध्ये त्यांच्या **एकूण व्यक्तित्वाची ओढ** म्हणून कॅथलिक चर्च, कम्युनिस्ट पक्ष, सर्व प्रश्न सोडविण्याचे आश्वासन देणारे अध्यात्मिक गुरू इत्यादींबद्दल आकर्षण निर्माण झाल्यास आश्चर्य वाटायला नको.

या शक्यतेचा जास्त पाठपुरावा करायला नको; कारण रेव्ह. टिळक अण्वीकरण झालेल्या समाजात जगत नसून दाठरलेल्या समाजात जगत होते. लहानपणी त्यांच्यावर प्रेमळ व धार्मिक अशा आईचे संस्कार झालेले होते. प्रार्थना समाजासारख्या संस्थेचा व त्यांचा जवळून परिचय झालेला नसावा. साहजिकच ते प्रॉटेस्टंट ख्रिस्ती पंथाकडे वळले. परिस्थिती वेगळी असती तर वेगळेही काहीतरी होऊ शकले असते.



अनुक्रमणिका

अक्षरवेध

'माला'कार चिपळूणकर (प्रबंध)– डॉ. सुधाकर देशपांडे; मॅजेस्टिक बुक स्टॉल, मुंबई; पृष्ठे १६ + ३५०; मूल्य ८० रुपये

विविध विद्यापीठांमध्ये सादर झालेल्या आणि 'डॉक्टरेट' मान्यता मिळालेल्या सर्वच प्रबंधांना प्रकाशनाचे भाग्य लाभत नाही. त्याला कारणे अनेक असतात. काही प्रबंधच केवळ परीक्षार्थी असतात, एखाद्या उत्तरपत्रिकेपलीकडे त्यास विशेष मोल नसते. काही प्रबंध लक्षात घेण्यासारखे असतात, अंशत: नवे संशोधन असते पण त्याचे पुनर्लेखन होण्याची आवश्यकता असते. त्या प्रबंधलेखकाने आणखी थोडी मेहनत घेतली तर तो ग्रंथरूपाने बाहेर पडू शकतो. पण काही प्रबंध खरोखरच एवढ्या तोलामोलाचे असतात, की ते तातडीने इतर अभ्यासकांसमोर येणे आवश्यक असते. परंतु विद्यापीठाच्या व्यवस्थेमध्ये त्याच्या प्रकाशनाची तरतूद नसते. स्वतः लेखकालाच त्यासाठी इतर प्रकाशकांकडे संपर्क साधावा लागतो. एखादा प्रकाशक त्याचे व्यावहारिक गणित सांभाळून अशा प्रबंधाची दखल घेतो, यथोचित संपादन करून, सुबक मुद्रण करून वाचकांसमोर ठेवतो. पण असे भाग्य क्वचितच एखाद्या प्रबंधास लाभते.

'माला'कार चिपळूणकर हा डॉ. सुधाकर देशपांडे यांचा ग्रंथ म्हणजे अशा सुधारित प्रबंधाचे नेटके संपादन होय.

'निबंधमाला'कार विष्णुशास्त्री चिपळूणकरांच्या आधुनिक गद्य-वाङ्मयातील कामगिरीची चिकित्सा आजवर अनेक अभ्यासकांनी वेळोवेळी केलेली आहे. प्रसंगपरत्वे त्यांचे प्रयोजन वेगळे आहे. कधी वाङ्मयेतिहासात चिपळूणकरांचे स्थान निश्चित करण्यासाठी, कधी पुढील पिढीवर त्यांचा प्रभाव शोधण्यासाठी तर कधी राष्ट्रीय सामाजिक पातळीवरून त्यांचे मूल्यमापन करण्यासाठी चिपळूणकरी लेखनाचा अभ्यास झालेला आहे. त्याशिवाय आणखी एक-दोन प्रबंधही याच विषयावर इतर विद्यापीठांत सादर केले गेले आहेत.

अशा पार्श्वभूमीवर विष्णुशास्त्री चिपळूणकरांच्या लेखनचिकित्सेची नव्या दृष्टीने मांडणी करणे आवश्यक होते. डॉ. सुधाकर देशपांडे यांनी विचारपूर्वक, मोठ्या साक्षेपाने या प्रबंधाची मांडणी केलेली आहे. 'चिपळूणकर : काल आणि कर्तृत्व' किंवा 'चिपळूणकर–चरित्र आणि कार्य' अशी नित्यपरिचित मांडणी न करता डॉ. देशपांडे यांनी चिपळूणकरांच्या 'निबंधमाले'ला मध्यवर्ती ठेवून त्यांच्या वाङ्मयीन कामगिरीचा ऊहापोह केलेला आहे. किंबहुना असे म्हणायला हवे की, 'निबंधमाला' ही चिपळूणकरांची खरीखुरी वाङ्मयमूर्ती आहे, या बहुमान्य मताचा सांगोपांग धांडोळा घेण्यासाठी या प्रबंधाचा प्रपंच लेखकाने केला आहे, आणि ते अतिशय उचित ठरले आहे. कारण आजवरच्या चिपळूणकर–वाङ्मयाभ्यासात अशी **अंतर्लक्ष्यी** मीमांसा झालेली नाही. बाह्यपरिघावर नजर ठेवून, इतर समीक्षकांच्या मतांचे संकलन करणारा परामर्श घेण्याची पद्धती अनेकजण अवलंबतात. समकालीन व इतर लेखकांशी तुलना करून कालदृष्टचा अशा लेखकाचे मूल्यमापन केले जाते; पण प्रत्यक्ष त्या लेखकाच्या वाङ्मयदालनात उतरून त्याच्या समग्र लेखनपसाऱ्याची शिस्तबद्ध मांडणी करून त्यामधील अधिक-उणे शोधण्याचा प्रयत्न फार कमी आढळतो. त्यादृष्टीने डॉ. सुधाकर देशपांडे यांच्या प्रस्तुत ग्रंथाची मांडणी लक्षणीय आहे.

एकंदर सोळा प्रकरणांत लेखकाने या ग्रंथाची मांडणी केलेली आहे. उपोद्घात आणि उपसंहाराची दोन प्रकरणे वगळता उरलेली चौदा प्रकरणे 'निबंधमाले'ची अंगोपांगे उकलून दाखवण्यासाठी उपयोजिलेली आहेत. तत्कालिन नियतकालिके आणि 'निबंधमाले'ची उद्दिष्टे व भूमिका (प्र. २ व ३) यांचे विवेचन केल्यानंतर लेखकाने चिपळूणकरांच्या 'निबंधा'ची लक्षणे तपशीलवार सांगितली आहेत, त्यानुसार 'गर्व'

या निबंधाचे उपयोजन करून दाखवले आहे (पृ. ३८). प्रस्तुत प्रबंधाची ही एक जमेची बाजू आहे. निबंध-रसग्रहणाचा एक नमुना पेश केला गेला आहे. पुढील निष्कर्षांना त्यामुळे बळकटी आली आहे. ' निबंधमाले '-तील निबंधांची विषयवार वर्गवारी करून त्यांमधील विचार-व्यासंगाची मीमांसा केलेली आहे. चरित्रपर निबंध, व्यक्तिपरिक्षणात्मक निबंध, साहित्यविचारपर निबंध, ग्रंथपरिक्षणात्मक आणि भाषाविषयक निबंध अशा एकएका प्रकरणात विभागणी केली आहे. ' निबंधमाले ' मधील विविध सदरे आणि पत्रव्यवहार यांचाही स्वतंत्र प्रकरणात विचार केला आहे. ' चिपळूणकरांचे व्यक्तिमत्त्व आणि शैली ' (प्र. १३) आणि ' चिपळूणकरांवरील टीकेचा परामर्श ' (प्र. १५) ही विशेष महत्त्वाची प्रकरणे आहेत. विष्णुशास्त्री चिपळूणकरांच्या वाङ्मयीन कर्तृत्वाचे मूल्यमापन करणारी ही गाभ्याची प्रकरणे आहेत.

एखाद्या वादग्रस्त व्यक्तीचे विवेचन करताना मोठा साक्षेप सांभाळावा लागतो. अभिनिवेश टाळून, गौरव-शैलीपूर्ण विधाने तपासून घ्यावी लागतात. चिपळूण-करांबाबत तर याचे अधिकच भान ठेवावे लागते. कारण आधुनिक महाराष्ट्राचे मानबिंदू ठरलेल्या म. फुले आणि लोकहितवादी यांच्यावर त्यांनी अ-सहिष्णु टीका केलेली आहे. तिचा गवगवाही फार झालेला आहे. चिपळूणकर हे प्रतिगाम्यांचे प्रतिनिधी आहेत अशा अर्थाची प्रतिक्रिया ज्याप्रमाणे व्यक्त झालेली आहे तद्वतच ते मराठी अस्मितेचा मानबिंदू आहेत, असा त्यांचा गौरवही झालेला आहे.

' व्यक्तिपरिक्षणात्मक निबंधां'चा (प्र. ७) परामर्श घेताना डॉ. देशपांडे यांनी हा साक्षेप यथार्थपणे सांभाळलेला आहे, असे म्हणण्याएवढा समतोल त्यांच्या लेखणीने सांभाळलेला आहे. लोकहितवादींच्यावर विष्णुशास्त्र्यांनी फार कठोर टीका केली आहे. तिचा समाचार पुढील काळातील अनेक विचारवंतांनी घेतलेला आहे. प्रा. शेजवळकर, प्रा. न. र. फाटक, प्रा. श्री. के. क्षीरसागर, प्रा. पु. ग. सहस्रबुद्धे आणि प्रा. पारेख यांच्या मतांची सविस्तर मांडणी करून लेखकाने विष्णुशास्त्र्यांच्या टीकेतील वैय्यर्थ स्पष्ट केले आहे. विष्णुशास्त्र्यांच्या भूमिकेत सहृदयतेचा अभाव आहे आणि विचारांची मूळ बैठक व्यापक नाही. परिणामी स्वाभिमानजागृती यापलीकडे त्यांच्या विवेचनातून काही हाती लागत नाही. त्या काळातील वाचकाला जरी ती टीका प्रिय वाटली असली तरी आज तिचे समर्थन कोणीच करीत नाही. डॉ. देशपांडे यांनी इतरांच्या मतांचे संकलन करण्यावरच न थांबता याबाबत स्वतःची मीमांसा विस्तारपूर्वक करायला हवी होती.

लोकहितवादींच्या तुलनेने म. फुले यांच्यावर विष्णुशास्त्र्यांनी केलेला हल्ला अधिक घायाळ करणारा होता. जोतिबांच्या मूळ भूमिकेचा त्यांनी विपर्यास केलेला आहे. त्याचा सविस्तर परामर्श या प्रबंधात आढळत नाही. पृ. १७८, १८७ वर त्याचा धावता निर्देश आहे. पण म. फुले यांची मूक भूमिका मांडून, चिपळूणकरांच्या त्यावरील टीकेचा विवेचक-परामर्श घ्यायला हवा होता. उपरनिर्दिष्ट जे निर्देश आहेत त्यांमध्येही चिपळूणकरांकडे झुकते माप दिसते. ' निबंध-माले 'त वा अन्यत्र म. फुले यांच्यावर जी टीका झाली तिची स्वतंत्रपणे मांडणी करून लेखकाला तिचे मूल्य-मापन करता आले असते. विशेषतः आजही महा-राष्ट्रीय विचारवंतांवर फुले यांच्या मूलगामी विचारांचा पगडा आहे, हे लक्षात घेता चिपळूणकर–फुलेवादाची समंजस मीमांसा उपयुक्त वाटली असती.

प्रकरण नऊ मध्ये चिपळूणकरांच्या 'संस्कृतकवि-पंचक ' आणि 'मोरोपंतांची कविता ' या लेखनाचा यथासांग परामर्श लेखकाने घेतला आहे. चिपळूण-करांची ती स्थायीस्वरूपाची वाङ्मयीन कामगिरी आहे. एका रसडोळस समीक्षेचा पाया अशा लेखनाने घातला गेला आहे. प्रबंधलेखकाने त्याची अगत्याने दखल घेतली आहे. मोरोपंतांच्या काव्यविवेचनाच्या संदर्भात अनेक उत्तरकालीन अभ्यासकांची मते उद्धृत करून विष्णुशास्त्र्यांच्या विवेचनातील सार्थकत्व आणि वैय्यर्थ स्पष्ट केलेले आहे. विशेषतः त्यांच्या विवे-चनातील अंतरविसंगती टिपली आहे. "चिपळूण-करांना दोरीवरून चालत जाण्याची कसरत करावी लागली आहे" (पृ. १६७). "मोरोपंतांचे महा-कवित्व खुद्द त्यांनाच किती पटले आहे, ही शंकास्पद बाब आहे" (पृ. १६८). असा सुस्पष्ट अभिप्रायही दिलेला आहे. प्रकरण आठमध्ये चिपळूणकरांचा साहित्यविचार समंजसपणे उकलून दाखविला आहे. चिपळूणकर हे मूलतः वाङ्मयप्रेमी रसिक आहेत. मराठी भाषाभिवृद्धी हा निबंधमालेचा मूळ उद्देश आहे

अनुक्रमणिका

त्यादृष्टीने त्यांच्या साहित्यविचाराला स्वतंत्र स्थान दिले हे योग्य आहे. आज त्यांच्या साहित्यविचाराकडे पाहता असे लक्षात येते की, तो प्राधान्याने संस्कृत साहित्य-शास्त्राच्या छायेखाली वावरत होता, अंशतः इंग्रजी साहित्यविचारांची जोड त्यास मिळालेली असली तरी चिपळूणकरांनी स्वतंत्रपणे साहित्यशास्त्राची मांडणी केलेली नसल्याने त्यांच्या साहित्यविचाराला अनेक मर्यादा पडलेल्या आहेत, याची मीमांसा डॉ. देशपांडे यांनी करावयास हवी होती.

चिपळूणकरांचे वाङ्मयीन व्यक्तिमत्त्व आणि त्यांची भाषाशैली या तेराव्या प्रकरणात प्रबंधलेखकाने शैली-संकल्पनेची ओळख करून दिली आहे. चिपळूणकरांच्या एकंदर व्यक्तिमत्त्वाशी ती कशी निगडित आहे याचे विवेचन केले आहे. व्यक्तिमत्त्वविचार हा शैलीसंकल्पनेत मध्यवर्ती असतो. त्यादृष्टीने चिपळूणकरांच्या व्यक्ति-मत्त्वाची अनेक वैशिष्ट्ये लेखकाने स्पष्ट केली आहेत. त्यांमधून प्रकटणारे अभिव्यक्तीचे अंगभूत गुण मांडले आहेत. कोणकोणत्या अभिव्यक्तीसाधनांतून शैलीची घडण होते तेही साधार स्पष्ट केले आहे. डॉ. देशपांडे यांनी केलेली ही शैलीमीमांसा प्राधान्याने मिडल्टन मरे, एफ्. एल्. लुकस, वॉल्टर रॅली यांच्या आधारे केलेली आहे. परिणामी ती पारंपरिक झाली आहे. गेल्या तीन-चार दशकांत शैलीमीमांसेचा नवीन दृष्टीने खूप सखोल विचार झालेला आहे. भाषाविज्ञान आणि संरचनावाद यांच्या आधारे हा शैलीविचार अधिक नेमकेपणाने निष्कर्षाप्रत नेतो. या प्रबंधातील चिपळूण-करांच्या गद्यलेखनाची या नव्या दृष्टीने शैलीमीमांसा व्हायला हवी होती. तसे झाले असते तर चिपळूण-करांचा एखादा गद्य-उतारा निवडून त्याचे शैलीविश्ले-षण करता आले असते. (असे निबंधाच्या अंगाने उपयोजन, ' गर्व ' या निबंधाचे प्रकरण चारमध्ये आहे.) त्याद्वारे सिद्ध होणारे निष्कर्ष आणि पारंपरिक शैलीविचारातून परिचित असणारे चिपळूणकरी शैली-विषयीचे सर्वसाधारण अभिमत परस्परांशी ताडून पाहता आले असते. प्रस्तुत प्रबंधाचा तो एक विशेष ठरला असता. किंबहुना ' माला'कार चिपळूणकरांची शैलीलक्ष्यीमीमांसा हाच या प्रबंधाचा गाभा राहिला असता तर ती अभिनव वाङ्मयीन चिकित्सा ठरली असती. ' युगशैली 'ची संकल्पना (पृ. २९९) अधिक साधार स्पष्ट करता आली असती आणि चिपळूणकरी गद्यशैलीने मराठी भाषेचे ' देशीपण ' लोपवण्यात कसा हातभार लावला तेही सांगता आले असते.

चिपळूणकरांवरील टीकेचा परामर्श या प्रकरणात (पंधरा)सुद्धा डॉ. देशपांडे यांनी स्वतंत्र चिकित्सा करण्यावर भर द्यावयास हवा होता. मतामतांचे संकलन ही आवश्यक बाब असतेच पण त्याच्या जोडीला स्वतःची मीमांसाही यायला हवी. वैचारिक टीकेच्या परामर्शा-नंतर अशी मीमांसा करण्यास वाव होता. आजच्या संदर्भात चिपळूणकर किती मौलिक ठरतात वा काल-बाह्य ठरतात हे नेमकेपणाने यायला हवे होते. तसेच वाङ्मयीन कर्तबगारीतसुद्धा स्वाभिमानयुक्त शैलीसंपन्न लेखन याहून अधिक कोणते श्रेय चिपळूणकरांना देता येईल (पृ. ३१७–१८) याचे विस्ताराने विवेचन झाले असते तर बरे झाले असते.

प्रस्तुत प्रबंधाची परिशिष्टे अत्यंत उपयुक्त आहेत. या विषयावर अधिक संशोधन करू इच्छिणाऱ्यांना ती मार्गदर्शक ठरतील. विष्णुशास्त्री चिपळूणकरांचे समग्र वाङ्मय, विविध संपादित आवृत्त्या, त्यांच्या वाङ्मया-संबंधीचे लेखन, संदर्भग्रंथसूची, नियतकालिकातील लेखांची सूची, नामसूची यांमधून सविस्तर माहिती मिळते. चिपळूणकर पुण्यतिथीनिमित्त झालेल्या व्याख्या-नांच्या तारखा दिलेल्या आहेत पण विषय आणि वक्ते यांची नोंद केलेली नाही, मग त्यांचा काय उपयोग ? तसेच या सूचीमध्ये ' विष्णुशास्त्री चिपळूण-करां 'च्या वर लिहिल्या गेलेल्या इतर प्रबंधांचाही निर्देश हवा होता (मूळ विवेचनातही आवश्यक तेथे त्यांचा परामर्श घेता आला असता). असे किमान दोन प्रबंध तरी या पुस्तकाच्या प्रकाशनापूर्वीच ' डॉक्टरेट '-मान्य झालेले आहेत. पुणे विद्यापीठाने (१९७९) डॉ. गो. रा. कामतकर यांना तर कर्नाटक विद्यापीठाने (१९८०) डॉ. प्र. वि. कुलकर्णी यांना याच विषया-वरील प्रबंधाबद्दल पदवी दिलेली आहे. आणखीही काही असू शकतील.

यापेक्षा अधिक महत्त्वाचा समावेश या परिशिष्टात हवा होता तो म्हणजे ज्या ' निबंधमाले 'ला मध्यवर्ती ठेवून प्रस्तुत प्रबंध लिहिला गेला आहे त्या ' निबंध-माले 'तील समग्र लेखनाची वर्गीकृत, वर्णनात्मक सूची लेखकाने द्यावयास हवी होती. पुढील अभ्यासकांना तर ती उपयुक्त ठरली असतीच शिवाय या पुस्तकाच्या चिकित्सक वाचकांचीही अत्यंत सोय झाली असती.

अनुक्रमणिका

'निबंधमाले'तील वैविध्याची एका दृष्टिक्षेपात कल्पना येण्यास मदत झाली असती.

प्रस्तुत प्रबंध हा 'निबंधमाले'वर भर देणारा आहे, चिपळूणकर या व्यक्तीवर नव्हे हे लक्षात घेऊनही असे वाटते की प्रारंभी किंवा परिशिष्टात विष्णुशास्त्री चिपळूणकर यांच्या जीवनचरित्राची टीप अथवा जीवन-पट असणे उपयुक्त ठरले असते. मुख्य विवेचनाला ते पूरकच झाले असते. असो. या तपशीलाच्या त्रुटी पुढील आवृत्तीत दूर करता याव्यात म्हणून सुचवल्या आहेत, दोषदिग्दर्शनाच्या हेतूने नव्हे; त्यामुळे प्रबंधाची मौलिकता कमी होते असे नव्हे.

पीएच. डी. साठी प्रबंधलेखन केल्यानंतर सर्वकाही संपले असे न मानता तो प्रारंभबिंदू मानून अधिक शिस्तबद्ध 'विशेष' अभ्यासाकडे कसे वळावे याचा एक नमुना म्हणजे डॉ. देशपांडे यांचा 'माला'कार चिपळूणकर हा ग्रंथ होय. प्रकरणांची तपशीलवार मांडणी, प्रत्येक प्रकरणांच्या प्रारंभी उपोद्घात, मुख्य-प्रतिपादन, अचूक संदर्भ, तर्कशुद्ध प्रतिवाद, निष्कर्ष आणि उपसंहार ही शिस्त लेखकाने कोठेही सोडलेली नाही. उलट, काही वेळा पुनरुक्तीचा दोष पत्करून वेळोवेळी मागील प्रकरणांचे विवेचन–निष्कर्ष जुळवून घेतले आहेत. ग्रंथवाचनाची सुबोधता त्यामुळे वाढली आहे. उपसंहार हे सोळावे प्रकरण त्या दृष्टीने मुद्दाम वाचावे. समग्र प्रबंधाची साररूपाने मांडणी त्यामध्ये केलेली आहे; आणि ठोस निःसंदिग्ध निष्कर्षही नोंदवले आहेत. जसे, "'माला'कारांच्या आत्मप्रत्ययाने ओसंडणाऱ्या प्रेरक व्यक्तिमत्त्वामुळे 'माले'तील विविध अंगांना वेगळेच तेज आणि चैतन्य प्राप्त झाले आहे... सबंध 'निबंधमाला' हाच मुळी एका बहुश्रुत, रसिक वाङ्मयप्रेमी एकात्म व्यक्तिमत्त्वाचा आविष्कार आहे" (पृ. ३२१). "'निबंधमाले'चे एकटाकी लेखन, तिची प्रभावी शैली, तिचे स्वावलंबन, तिची निर्भयता आणि बाणेदारपणा, राष्ट्राच्या उन्नतीचे भाषा हे एक प्रभावी अंग आहे, याची तिने बाळगलेली सतत जाणीव, वाङ्मयाच्या विविध अंगांना तिने दिलेले ठसठशीत रूप, 'माले'च्या विविध अंगांनी 'माले'ला प्राप्त झालेला आकर्षक घाट, अनेकांना राजकीय आणि वाङ्मयीन क्षेत्रात दीर्घकाळ तिने दिलेली स्फूर्ती या बहुविध वैशिष्टयांमुळे नियतकालिकांत 'माले'ला अनन्य-साधारण स्थान प्राप्त झाले" (पृ. ३२४). "स्वातंत्र्य हे सर्वश्रेष्ठ, चिरंतन मूल्य आहे. आत्मसन्मान हा मानवी अस्तित्वाचा गाभा आहे. त्याचे उर्ज्वस्वल गर्जित 'निबंधमाले'त आहे (पृ. ३२७). असे गौरवपर समालोचन डॉ. देशपांडे यांनी केले आहे, तसेच चिपळूणकरांच्या मर्यादांचाही समारोपात पुनरुच्चार केलेला आहे.

एखाद्या लेखकाचा विशेष अभ्यास किती कसोशीने आणि नेटकेपणाने करावा याचे सार्थ उदाहरण म्हणून डॉ. देशपांडे यांच्या 'माला'कार चिपळूणकर या ग्रंथाची मराठी समीक्षेला नोंद घ्यावी लागेल.

–सुरेश जोशी

* *

साभार पोच

* **गुरुदत्त** – भाऊ पाध्ये; लोकवाङ्मयगृह, भुपेश गुप्ता भवन, ८५, सयानी रोड, प्रभादेवी, मुंबई– ४०००२५; १९९०; पृ. ६७; किं. ३० रुपये.
* **विज्ञान कुतूहल**– जगदीश काबरे, अरविन्द कुलकर्णी; लोकवाङ्मयगृह, ८५, सयानी रोड, भुपेश गुप्ता भवन, प्रभादेवी, मुंबई– ४०००२५; १९९०; पृ. ८५; किं. २५ रुपये.
* **डॉग व्हॅन**– राजा राजवाडे; लोकवाङ्मयगृह, ८५, सयानी रोड, भुपेश गुप्ता भवन, प्रभादेवी, मुंबई– ४०००२५; १९८९; पृ. २०३; किं. ३० रुपये.
* **तिरकस आणि चौकस**– दिलीप पुरुषोत्तम चित्रे; लोकवाङ्मयगृह, ८५, सयानी रोड, भुपेश गुप्ता भवन, प्रभादेवी, मुंबई– ४०००२५; १९९०; पृ. १५२; किं. ५० रुपये.

* *

सार-संकलन

मानवी विकास

मानवी विकास म्हणजे काय ? संयुक्त राष्ट्रांच्या विकास कार्यक्रमाने (युनायटेड नेशन्स डेव्हलपमेन्ट प्रोग्राम) ह्या वर्षी सादर केलेल्या अहवालात पुढील व्याख्या देण्यात आली आहे : लोकांच्या निवडीचे क्षेत्र अधिक विस्तृत करण्याची प्रक्रिया म्हणजे विकास.

ह्या व्याख्येला अनुसरून एखादा समाज किती विकसित झाला आहे हे मापणे सोपे नाही. लोकांना हव्या असलेल्या, म्हणजे लोक ज्या स्वाभाविकपणे निवडतात अशा कित्येक गोष्टी त्यांना किती प्रमाणात उपलब्ध आहेत हे काहीसे मापता येते; उदा., निरोगी दीर्घायुष्य, शिक्षण, साधनसामग्रीवरील काबू इत्यादी. ह्या संबंधात आकडे उपलब्ध आहेत आणि ते अधिक काटेकोर बनविता येतात. पण चांगल्या मानवी जीवनात अंतर्भूत असलेल्या इतर काही गोष्टी अशा आहेत की त्यांचे मोजमाप करता येत नाही; उदा., राजकीय स्वातंत्र, मानवी हक्क, व्यक्तीच्या प्रतिष्ठेची कदर इत्यादी.

जागतिक बँक (वर्ल्ड बँक) दरवर्षी आपला 'जागतिक विकास अहवाल' प्रसिद्ध करीत असते. ह्यात प्रत्येक देशाचे दरडोई एकूण राष्ट्रीय उत्पादन दिलेले असते आणि ज्या वेगाने ते बदलत असेल त्याचीही माहिती दिलेली असते. सं. रा. वि. कार्यक्रमाच्या आर्थिक तज्ज्ञांच्या चमूचे अध्वर्यू महबूब अल हक हे पाकिस्तानी अर्थशास्त्रज्ञ आहेत. त्यांनी आपल्या 'मानवी विकास अहवाल, १९९०' ह्यात एक वेगळा मानवी विकास ज्ञापक किंवा निर्देशक (ह्यूमन डेव्हलपमेंट इंडेक्स) दिला आहे.

दशलक्षाहून अधिक लोकसंख्या असलेले १३० देश आहेत. देशातील लोकांची क्रयशक्ती, सरासरी आयुर्मान आणि साक्षरता ह्यांचा मिळून त्या देशाचा मानवी विकास निर्देशक (माविनि) बनविलेला असतो. श्रीलंकेचे दरडोई एकूण राष्ट्रीय उत्पादन ४०० डॉलर एवढे आहे. पण त्या देशाची दरडोई क्रयशक्ती २,००० डॉलर एवढी आहे कारण वस्तू स्वस्त आहेत. सरासरी आयुर्मान ७१ वर्षे आहे; ८७ टक्के लोक साक्षर आहेत. तेव्हा त्यांचा माविनि-दर्जा ८३ आहे. भारताचे दरडोई एकूण राष्ट्रीय उत्पादन १,०५३ डॉलर आहे. सरासरी आयुर्मान ५९ आहे. साक्षरता ४३ टक्के आहे. आणि माविनि-दर्जा ३७ आहे. सौदी अरेबियाचे आकडे असे आहेत: दरडोई एकूण राष्ट्रीय उत्पादन ६,२०० डॉलर; क्रयशक्ती ८,३२० डॉलर; सरासरी आयुर्मान ६४; साक्षरता ५५ टक्के आणि माविनि-दर्जा ६४. सारांश केवळ दरडोई एकूण राष्ट्रीय उत्पादनावरून माविनि-दर्जा ठरत नाही.

माविनी-दर्जा ही नवीन संकल्पना उपयुक्त आहे कारण मानवी जीवनात दरडोई एकूण राष्ट्रीय उत्पादनाहून इतर काही गोष्टींनाही महत्त्व आहे ह्याची ती अर्थशास्त्रज्ञांना आणि संख्याशास्त्रज्ञांना आठवण देत राहते. तिच्यातील दोष असा की ती बरीचशी व्यक्तिनिष्ठ आहे. कारण माविनीतील क्रयशक्ती, सरासरी आयुर्मान आणि साक्षरता ह्या तीन घटकांना किती तौलनिक महत्त्व द्यावे हा निर्णय जो, तो आपल्या मनाप्रमाणे घेईल. शिवाय प्रस्तुत माविनि-दर्जा ठरविताना एक तत्त्व स्वीकारलेले आहे. ते असे की वार्षिक ५,००० डॉलर इतके उत्पन्न पुरेसे असल्यामुळे ह्यापलीकडे उत्पन्नात जर वाढ झाली तर माविनि-दर्जा ठरविताना ती गणण्याचे कारण नाही. आवश्यक असलेल्या वस्तूंपासून लोक वंचित असू नयेत ह्याला महत्त्व आहे. वंचित असण्याची अवस्था ओलांडली गेली की नंतर उत्पन्न जरी वाढले तरी ह्या वाढीव उत्पन्नाचा मानवी विकासाशी काही संबंध असत नाही. सर्वजण हे तत्त्व स्वीकारतील असे नाही.

माविनि-दर्ज्याच्या ह्या संकल्पनेप्रमाणे देशांचे जे क्रमांक लावले आहेत त्यांत जपानला पहिला क्रमांक देण्यात आला आहे (आकडे : दरडोई एकूण राष्ट्रीय उत्पादन १३,१३५ डॉलर–म्हणजे भारताच्या तेरापट; सरासरी आयुर्मान : ७८; साक्षरता ९९ टक्के.) अमेरिकेचा क्रमांक १९ वा आहे. आणि अमेरिका स्पेनपेक्षाही खाली आहे. स्पेनचा क्रमांक १६ वा आहे. अनेकांना हे क्रमांक विपरीत वाटतील. साम्यवादी देश किंवा नुकतेच साम्यवादातून निसटलेले देश घेतले तर





अनुक्रमणिका

त्यांच्या एकूण राष्ट्रीय उत्पादनाविषयीच्या आकड्यांना काही अर्थ नसतो. पण अधिकृत आकडे स्वीकारले तर माविनीविषयीच्या ह्या हिशोबाप्रमाणे उत्तर कोरियाला ब्राझीलहून वरचा क्रमांक मिळतो. हासुद्धा विचित्र हिशोब आहे.

भारताच्या संदर्भात पाहिले तर केवळ एकूण राष्ट्रीय उत्पादन ध्यानात घेता भारताहून फक्त २४ देश अधिक अविकसित आहेत. पण माविनीच्या ह्या संकल्पनेच्या दृष्टीने भारताहून कमी विकसित असलेल्या देशांची संख्या ३६ आहे.

अरब देशांचे उत्पन्न चांगले आहे पण सरासरी आयुर्मर्यादा आणि साक्षरता ह्या बाबतीत ते मागे आहेत. म्हणून सर्व अरब देशांचा क्रमांक घसरला आहे. ह्याच्या उलट लॅटिन अमेरिकेतील व आजूबाजूचे लोकशाही समाजवादी देश वर सरकले आहेत. उदा., कोस्टा रिका, उरूग्वे, जमेका इत्यादी काही 'प्रागतिक' आशियाई देशांचीही – उदा., श्रीलंका, थायलॅंड इ. ह्यांचीही अशीच स्थिती आहे. हे देश माविनि-दर्जाच्या दृष्टीने वर चढतात ह्याचे कारण त्यांच्या लोकशाही पद्धतीशी संबंधित आहे असे मत ह्या अहवालात व्यक्त करण्यात आले आहे. ह्या मताशी विरोधी असलेले निदान एक उदाहरण ह्या अहवालात आढळते. चिली ह्या लॅटिन अमेरिकन देशाचा दर्जा ह्या परिसरातील देशांच्या तुलनेने सर्वांत उच्च आहे आणि त्याची राजवट गेली अनेक वर्षे हुकूमशाही आहे.

ज्यांचे दरडोई एकूण राष्ट्रीय उत्पादन सारखे आहे अशा देशांच्या माविनि-दर्ज्यात जो फरक आढळून येतो त्याचे कारण उघड आहे. जे देश आपल्या उत्पन्नाचा वापर प्राथमिक शिक्षण, आरोग्यसेवा इ. कार्यक्रमांसाठी करतात आणि सैन्य, भपकेबाज इमारती, इ. गोष्टींवर करीत नाहीत त्यांचा माविनि-दर्जा सुधारतो.

अहवालात लष्करी खर्चाविषयीची माहितीही दिलेली आहे. श्रीमंत देशांतील जपान जर घेतला तर १०० जपानी शिक्षकांपाठी २५ जपानी सैनिक आहेत. अमेरिकेत जेवढे शिक्षक आहेत तेवढेच सैनिक आहेत. पश्चिमी युरोपीय देशांत लष्करी सेवा सक्तीची असल्यामुळे शिक्षकांच्या संख्येपेक्षा सैनिकांची संख्या काहीशी अधिक असते. ब्रिटनमध्ये सक्तीची लष्करी सेवा नाही. तेव्हा १०० शिक्षकांपाठी ६२ सैनिक आहेत. तिसऱ्या जगात जेव्हा शेजारी देश एकमेकांना घाबरत असतात तेव्हा अतिरेकी लष्करीकरणाकडे त्यांचा कल होतो. जो देश तुलनेने लहान असतो तो अधिक सुसज्ज होण्याचा प्रयत्न करतो. उदा., सोमालीलॅंडमध्ये १०० शिक्षकांमागे ५२५ सैनिक आहेत. शेजारचा इथियोपिया मोठा आहे. तेथे ४९४ आहेत. इराक शेजारच्या इराणहून लहान आहे. इराकमध्ये ४२८ तर इराणमध्ये ११२ आहेत. पाकिस्तानमध्ये, ह्याच प्रमाणानुसार, म्हणजे १०० शिक्षकांमागे १५४ सैनिक आहेत; भारतामध्ये २८ आहेत. ह्यामुळे कदाचित भारतामध्ये ४३ टक्के साक्षरता आहे. पाकिस्तानमध्ये ३० टक्के. उलट, निकाराग्वामध्ये १०० शिक्षकांमागे ३२६ सैनिक आहेत आणि तरीही साक्षरता ८८ टक्के आहे.

माविनी-निर्देशकाच्या दृष्टीने कोस्टा रिका हा लहान देश इतरांना आदर्शभूत ठरेल. त्याची क्रयशक्ती फार नाही. मध्यम दर्जाची आहे. पण आयुर्मान श्रीमंत देशांतील आयुर्मानाएवढेच आहे. त्याचे सैन्यच नाही. तेव्हा दर शिक्षकामागे शून्य सैनिक आणि साक्षरता ९३ टक्के !

ह्या सर्वच देशांत बायकांची स्थिती पुरुषांच्या तुलनेने वाईट आहे. पण प्रत्येक देशात साक्षरतेच्या बाबतीत स्त्रिया हळूहळू पुरुषांच्या बरोबरीला येत आहेत. प्राथमिक शाळांत दाखल होणाऱ्या मुलींचे प्रमाणही वाढत आहे आणि काही वर्षांनी ते मुलांच्या प्रमाणाएवढे होईल अशी चिन्हे आहेत. तेव्हा स्त्रिया आणि पुरुष ह्यांच्या दर्ज्यातील अंतर भविष्यात भरून निघेल अशी आशा बाळगायला हरकत नाही. पण ह्यासाठी स्त्रियांना सत्तेतही समान वाटा असला पाहिजे. ह्यासंबंधीची परिस्थिती कशी आहे ? संसदेत म्हणजे लोकप्रतिनिधींच्या सभेत स्त्रियांना किती जागा मिळतात ह्यावरून जर सत्तेत स्त्रियांचा वाटा केवढा आहे हे ठरत असेल तर सत्तेच्या बाबतीत स्त्रियांची प्रगती फार सावकाश होत आहे असे म्हणावे लागेल. फक्त १६ देशांत संसदेतील स्त्री-प्रतिनिधींचे प्रमाण २० टक्क्यांहून अधिक आहे. त्यांतील चौघे म्हणजे स्वीडन, नॉर्वे, फिन्लॅंड आणि डेन्मार्क. उरलेले बारा हे साम्यवादी देश आहेत. पण साम्यवादी देशांत खऱ्या निवडणुका अजूनपर्यंत होत नव्हत्या. आता त्या होऊ लागल्या आहेत. पूर्व युरोपातील देशांत लोकशाही स्थिरावली





की संसदेतील स्त्री-प्रतिनिधींची संख्या हटेल अशी भीती आहे.

वीस देशांतील संसदांत स्त्रियांचे प्रमाण १० आणि २० टक्क्यांच्या दरम्यान आहे. ह्यांतील ९ सभा लोकशाही पद्धतीने निवडलेल्या आहेत. पश्चिम जर्मनी, न्यूझीलंड आणि स्वित्झर्लंड–लोकशाही पाळणारे देश–ह्यांच्या संसदांत स्त्रिया १४ टक्के आहेत. पण लोकशाही अनुसरणाऱ्या ज्या देशांत (वरील स्वीडन इ. वगळता) स्त्रियांना जास्तीत जास्त प्रतिनिधित्व आहे ते म्हणजे त्रिनिदाद आणि टोबॅगो (१६·६ टक्के). ब्रिटनमध्ये हे ६·३ टक्के आहे आणि अमेरिकेत ५·३ टक्के एवढे आहे.

अरब देश लोकशाही पाळीत नाहीत. त्यांच्या संसदांत एकही स्त्री-प्रतिनिधी नाही. एकही स्त्री-प्रतिनिधी नसलेला एकुलता एक लोकशाही देश म्हणजे पापुआ न्यू गिनी !

पूर्व युरोपची हालहवाल

पूर्व युरोपमधील देशांत कम्युनिस्ट पक्षाची सत्तेची मक्तेदारी संपली. खुल्या निवडणुका होऊन बहुपक्षीय राजकारणाचा प्रारंभ ह्या सर्व देशांत झाला. निवडणुकांनंतरचे ह्या देशांचे राजकीय चित्र कसे दिसते ?

पूर्व जर्मनी, हंगेरी आणि चेकोस्लोव्हाकिया ह्या देशांत मतदारांनी आपल्या पूर्वीच्या कम्युनिस्ट मालकांना भिरकावून दिले. ह्या देशांत कम्युनिस्ट पक्षाने स्वतःच्या नावाने किंवा दुसऱ्या नावाखाली निवडणुका लढविल्या. पण ११·६ टक्क्यांपेक्षा अधिक मते त्याला पडली नाहीत. दुसऱ्या टोकाला रूमेनिया आणि बल्गेरिया हे देश आहेत. त्यांत सुधारणावादी कम्युनिस्ट पक्षाला मोठाच विजय मिळाला. पोलंडमध्ये पुढल्या वर्षापर्यंत खरी खुली सार्वत्रिक निवडणूक होणार नाही. तेथे मधली स्थिती आहे. राष्ट्राध्यक्ष जारुझेल्स्की (जुनी कम्युनिस्ट राजवट) आणि सॉलिडॅरिटी ह्या विरोधी पक्षाने चालविलेले सरकार एकत्र नांदत आहेत. रूमेनिया आणि बल्गेरियात खऱ्या निवडणुका झाल्याच नाहीत असा काहीजणांचा आरोप आहे. पण त्यात तथ्य नाही. सुधारणावादी कम्युनिस्टांना लोकांनीच सर्वसाधारणपणे खुल्या वातावरणात निवडून दिले आहे. पण रूमेनियातील नवीन राजवटीने राजकीय विरोधकांना दहशत दाखवून गप्प करण्याचे जुने धोरण चालू ठेवले असल्याचे आढळते.

राजकीय सत्तांतर घडून आले. पण मोठ्या प्रमाणावर शिरकाण झाले नाही. पूर्व जर्मनीचे होनेकर, बल्गेरियाचे झिव्हकॉव्ह इ. नेत्यांवर खटले भरण्यात आले आहेत. रूमेनियात निकोल चॉसेस्क आणि त्यांच्या पत्नी ह्यांच्यावर झटपट खटला चालवून त्यांना ठार मारण्यात आले हा अपवाद. एकंदरीत मंत्री आणि अधिकारी ह्यांचे जे 'शुद्धीकरण' करण्यात आले त्याचे स्वरूप सौम्य होते.

गुप्त पोलिस यंत्रणा हा कम्युनिस्ट राजवटीचा आधारस्तंभ असतो. पोलंड आणि हंगेरी या देशांत अलीकडील काही वर्षांत गुप्त पोलिस बऱ्याच संयमाने वागत होते. चेकोस्लोव्हाकिया आणि पूर्व जर्मनी ह्या देशांतील अशा यंत्रणा मात्र आपल्या कारवाया उत्साहाने करीत होत्या. त्यांचे शुद्धीकरण करण्याची मोहीम जोमदारपणे चालू आहे. रूमेनिया आणि बल्गेरियामधील गुप्त पोलिस यंत्रणांचे विसर्जन करण्यात आले आहे असे जाहीर करण्यात आले आहे. पण बऱ्याच नागरिकांचा ह्यावर विश्वास नाही.

जुन्या 'ऐतिहासिक' पक्षांपेक्षा नव्याने संघटित करण्यात आलेल्या पक्षांना निवडणुकांत अधिक यश लाभले आहे. उदा., चेकोस्लोव्हाकियामध्ये ख्रिश्चन डेमॉक्रॅट्स आणि सोशल डेमॉक्रॅट्स ह्या पक्षांपेक्षा 'सिव्हिक फोरम' (नागरी व्यासपीठ) ह्या पक्षाने घवघवीत यश मिळविले. दुसऱ्या महायुद्धानंतरच्या काळात हंगेरी, रूमेनिया आणि बल्गेरिया ह्या देशांत शेतकऱ्यांचे पक्ष ताकदवान होते. पण ह्या पक्षांना ३ टक्के ते १२ टक्के एवढी मते पडली.

साम्यवादाला विरोध हे नवीन पक्षांच्या एकतेचे सूत्र होते. साम्यवादी राजवटींचा पाडाव झाल्यानंतर दैनंदिन राजकारणातील प्रश्न जेव्हा सामोरे येतील तेव्हा ह्या नवीन पक्षांत फूट पडेल हे उघड आहे. चेकोस्लोव्हाकियातील नागरी व्यासपीठात नव-मार्क्सवादापासून तो उदारमतवादापर्यंतच्या मतमतांतरांचे प्रतिनिधी होते. हे सर्व एकत्र राहतील हे शक्य नाही. मुख्यतः आर्थिक धोरणावरून पक्ष विभागतील. हे सर्वच देश आपण बाजाराला प्राधान्य देणारी अर्थव्यवस्था स्थापन करू असे सांगत आहेत. पण ह्या बाबतीत सर्व देश सारखेच उत्सुक आहेत असे दिसत नाही. पोलंड हे धोरण मोठ्या धिटाईने राबवीत आहे; हंगेरीने बरीच पावले टाकली आहेत. चेकोस्लोव्हाकिया सावधपणे काही बदल

घडवून आणीत आहे. बल्गेरिया आणि रूमेनिया अजून तात्त्विक चर्चेच्या पातळीवरच आहे.

तामीळ वाघ

श्रीलंकेत तामिळी वाघांची सरकारशी चालू असलेल्या बोलण्यातून वाघांच्या पदरात बरेच काही पडत आहे अशी लक्षणे दिसत असताना वाघांनी एकाएकी फिरून लष्करी कारवाई का सुरू केली हा प्रश्न अनेकांना पडला आहे. श्रीलंकेच्या ईशान्य प्रदेशात तामीळ बहुसंख्य आहेत. तेथील पोलिसांची मुजोर वागणूक असह्य झाल्यामुळे युद्धबंदी संपुष्टात आणावी लागली असे वाघांचे स्पष्टीकरण आहे. पण वाघांनी चालविलेल्या चढाईचे प्रमाण ध्यानात घेतले तर ती एकाएकी घडून आलेली कृती नव्हे, तिच्यामागे काळजीपूर्वक वनविलेली योजना आहे असाच निष्कर्ष कुणीही काढील. भारताचे शांततारक्षक सैन्यपथक माघारी गेल्यावर वाघांनी ठिकठिकाणी 'बंकर्स' बनविले, सैनिकी इस्पितळे उभारली आणि शस्त्रास्त्रांची जमवाजमव केली. दीर्घकालीन लष्करी कारवाईसाठी वाघ आता सज्ज आहेत. ११ जून रोजी त्यांनी पहिला हल्ला चढविला. त्यात मिळालेले यश नेत्रदीपक होते. २० पोलिस चौक्या काबीज करण्यात आल्या. १०० पोलिसांना रांगेत उभे करून त्यांना गोळ्या घालून ठार मारण्यात आले असे वृत्त आहे. बहुधा ह्याची दहशत घेऊन ७०० पोलिस लढाई न करता शरण आले. वाघांनी पूल उडविले आणि सिंहली सैन्याच्या तळांकडे नेणाऱ्या रस्त्यांवर सुरुंग पेरले. सैन्याच्या छावण्यांवर रॉकेट्स, मॉर्टर्स आणि (श्रीलंकेच्या सरकारच्या म्हणण्याप्रमाणे रासायनिक अस्त्रांचाही) मारा केला.

राष्ट्राध्यक्ष रणसिंगे प्रेमदास यांचा भ्रमनिरास झाला असणार. वाघांशी आपण समझोता घडवून आणू शकू असे त्यांना मनापासून वाटत होते. लष्कराला प्रतिचढाई करण्याचा आदेश अखेरीस त्यांना द्यावा लागला. आज श्रीलंकेचे लष्कर पूर्वीपेक्षा बलिष्ठ आहे. जाफना प्रदेशातील सर्व शहरांतून आपण वाघांची हकालपट्टी करू शकू असा सैन्याचा विश्वास आहे. श्री. रंजन विजेरत्ने, ह्या संरक्षणमंत्र्यांनी आम्ही वाघांना नष्ट करणार आहोत असे उद्‌गार काढले आहेत.

पण वाघ जरी युद्ध जिंकू शकले नाहीत तरी ते हरणारही नाहीत. ते जंगलांचा आश्रय घेतील आणि युद्ध जारी राखतील. अनेक जाणकारांचा असा तर्क आहे की ईशान्य प्रदेशाला (जेथे तामीळ बहुसंख्य आहेत) कितीही स्वायत्तता दिली तरी वाघांचे समाधान होणार नाही. त्यांना स्वतंत्र राज्य हवे. कारण स्वायत्त ईशान्य प्रदेश आपल्या काबूत राहील अशी वाघांची खात्री नाही. उत्तरेकडील प्रदेशांत तामीळ बहुसंख्य आहेत आणि ते वाघांना मते देतील. पण पूर्व भागात मुसलमान आणि सिंहली लोक मोठ्या प्रमाणात आहेत आणि ह्या प्रदेशात आपल्याला स्पष्ट बहुमत मिळेल असा वाघांना भरवसा वाटत नाही. म्हणून परत लढाई सुरू करणे त्यांना अनिवार्य होते.

* *

साभार पोच

* **राळेगणसिद्धीचा कर्मयोगी अण्णा हजारे**– सुरेशचंद्र वारघडे; कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, विजयानगर, पुणे ३०; १९९०; पृ. १७५; किं. ३५ रुपये.

* **टॉलस्टॉय तीन दीर्घ कथा**– पंढरीनाथ रेगे; कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, विजयानगर, पुणे–३०; १९८९; पृ. ९३; किं. १५ रुपये.

* **अंजीर-बाग**– वि. आ. खैरे; कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, विजयानगर, पुणे–३०; १९९०; पृ. ८६; किं. २० रुपये.

* **रेशीम निर्मिती**– क. कृ. क्षीरसागर; कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, विजयानगर, पुणे–३०; १९९०; पृ. ११९; किं. ३५ रुपये.

* **कशाला उद्याची बात**– शांता हुबळीकर; श्रीविद्या प्रकाशन, २५० शनिवार, पुणे–४११०३०; १९९०; पृ. १३४; किं. ६० रुपये.

* **आणखी पूर्वज**– वि. ग. कानिटकर; श्रीविद्या प्रकाशन, २५० शनिवार, पुणे– ३०; १९९०; पृ. १२३; किं. ४० रु.

* *

हे मासिक श्री. ग. दीक्षित यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून मे. पुं. रेगे यांनी प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांच्याकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

अनुक्रमणिका

